

LA POLYGAMIE

DANS LE

DROIT ANNAMITE

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU DROIT COMPARÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN DROIT

Présentée et soutenue le 4 Décembre 1933 à 14 heures

PAR

BUI-TUONG-CHIEU

Avocat stagiaire à la Cour

Après avoir bien réfléchi sur la destinée des femmes dans tous les temps et chez toutes les nations, j'ai fini par penser que tout homme devrait dire à chaque femme au lieu de « Bonjour » — « Pardon ! » car les plus forts ont fait la loi.

A. DE VIGNY (*Journal d'un poète*).

Président : M. H. LÉVY-ULMANN

Suffragants. { M. SOLUS
M. LEPARGNEUR } Professeurs

PARIS

Librairie ARTHUR ROUSSEAU

ROUSSEAU et C^e, Éditeurs

14, RUE SOUFFLOT ET RUE TOULLIER, 13

1933

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549907_0093

THÈSE
POUR LE DOCTORAT

**La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les
thèses; ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.**

LA POLYGAMIE

DANS LE

DROIT ANNAMITE

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU DROIT COMPARÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN DROIT

Présentée et soutenue le 4 Décembre 1933 à 14 heures

PAR

BUI-TUONG-CHIEU

Avocat stagiaire à la Cour

Après avoir bien réfléchi sur la destinée des femmes dans tous les temps et chez toutes les nations, j'ai fini par penser que tout homme devrait dire à chaque femme au lieu de « Bonjour » — « Pardon ! » car les plus forts ont fait la loi.

A. DE VIGNY (*Journal d'un poète*).

Président : M. H. LÉVY-ULMANN

Suffragants. { M. SOLUS
M. LEPARGNEUR } Professeurs

PARIS

Librairie ARTHUR ROUSSEAU

ROUSSEAU et C^{ie}, Éditeurs

14, RUE SOUFFLOT ET RUE TOULLIER, 13

1933

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays

* 33596



INTRODUCTION

C'est maintenant le moment de nous souvenir que le droit positif n'est jamais qu'une résultante, qu'il n'est autre que la conséquence, que le reflet de l'état politique, des conditions économiques, de la mentalité morale et religieuse d'une société au cours de son développement.

(Communication de M. Henri LÉVY-ULLMANN à la Société de législation comparée).

Bulletin avril-juin 1924, p. 137.

I. — A l'heure où nous écrivons ces lignes, il y a à peine plus de deux ans que le gouvernement du Protectorat français, poursuivant sa tâche de diriger l'évolution tant politique qu'économique de notre pays, a doté le Tonkin d'un nouveau code civil (1). Cette œuvre de codification, si longtemps attendue, était d'une nécessité impérieuse. Jusque-là, la législation applicable au Tonkin, en matière civile, aux Annamites protégés français fut toujours en principe celle du Code Gia-Long, promulgué en 1812 (2). Ce corps de lois ne fut malheureu-

(1) Ce Code civil, à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin, a été promulgué par arrêté du Résident Supérieur au Tonkin du 30 mars 1931. Cet arrêté a été lui-même approuvé et rendu exécutoire par arrêté du Gouverneur Général de l'Indo-Chine du 1^{er} avril 1931.

(2) On distingue en effet, les Annamites sujets français et les Annamites protégés français. Sont seuls sujets français, les Anna-

sement qu'une reproduction servile du Code Mandchou malgré l'ordre de l'Empereur Gia-Long donné aux fonctionnaires chargés de la codification « de prendre pour base les ordonnances et les statuts des anciennes dynasties, d'examiner les lois de Hong-duc et de la dynastie chinoise des T'sing, de prendre ou de rejeter, de peser, d'ajuster et, spécialement, de se borner à un assemblage codifié et mis dans un ordre convenable (1) ». Les dispositions de ce Code Chinois transposé, souvent, ne cadraient pas parfaitement avec les institutions annamites. Alors au silence ou aux imperfections de la loi, les tribunaux remédiaient par la coutume qui est, en matière civile, une source du droit particulièrement importante dans notre pays, étant donné le caractère surtout pénal qu'affectaient nos anciens codes. Et par cette voie étaient souvent remises en vigueur, non pas en tant que droit écrit, mais en tant que droit coutumier, les dispositions du vieux code des Lê. Bien que cette législation, élaborée par la dynastie qui a, de la façon la plus éclatante, reconquis l'indépendance politique de notre pays vis-à-vis de la Chine, soit inspirée du Code chinois des T'ang, elle est une œuvre beaucoup plus originale que le Code Gia-Long et où se marque fortement la personnalité de notre peuple. Aussi nombre de ses

mites de Cochinchine et des concessions françaises de Hanoï, Haïphong et Tourane. Ils sont directement soumis aux textes législatifs que la France édicte pour eux ou leur déclare applicables. Ils sont jugés par les tribunaux français, tandis que les protégés français relèvent des juridictions annamites.

(1) Philastre, *Code annamite*, t. I, p. 10.

dispositions sont-elles passées à l'état de coutume et survécurent-elles à la promulgation du Code de la dynastie postérieure. Mais ces monuments législatifs qui étaient dérivés des dispositions millénaires du droit chinois ne sauraient convenir à l'état de choses présent. Un travail de refonte complète de la législation en vue de son adaptation aux conditions nouvelles de la vie économique moderne et à l'état social actuel des Annamites s'avérerait indispensable. Le Code civil de 1931 est donc venu à son heure.

Le Comité chargé de sa rédaction, tout en poursuivant cet effort d'adaptation, s'est fait un rigoureux devoir de ne porter aucune atteinte aux institutions fondamentales de la société annamite telles que l'organisation de la famille, le mariage, le droit successoral et cultuel, etc. (1). Ainsi, c'est à ce souci par trop scrupuleux de respecter les coutumes et les traditions annamites qu'est due la disposition de l'article 79 de ce code : « il existe deux sortes de mariage légitime, les mariages du 1^{er} degré et les mariages du 2^e degré. » Cet article, incontestablement, a consacré légalement et de la façon la plus formelle l'institution de la polygamie. Aucune disposition pareille ne se trouve ni dans le Code Gia-Long, ni dans le Code des Lê. L'ancien législateur annamite ne connaît que le mariage avec l'épouse principale ou de 1^{er} rang, le seul légitime et le seul légal à ses yeux. Au point de

(1) Rapport à M. le Résident Supérieur en date du 27 mars 1931 de la Commission chargée d'élaborer un projet de Code civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin,

vue du strict droit positif, nous pouvons donc dire que le mariage annamite est en principe monogamique. La polygamie qui se pratique chez nous et qui est une conséquence de notre culte des ancêtres, est simplement admise et presque uniquement réglementée par la coutume. Convaincu de son impuissance à supprimer une institution qui est trop enracinée dans les mœurs et trop inhérente à la nature de l'homme pour disparaître par le seul effet de la loi, l'ancien législateur annamite se trouve forcé de la tolérer ; mais il la vit toujours d'un très mauvais œil, car il rangea les femmes de second rang et les concubines dans la catégorie des personnes « de condition vile » (1). Le code de 1931, en faisant, dans son article 79, de la polygamie une institution légale, marque nettement à notre sens, une régression sur notre ancien droit. Cette attitude nous a paru d'autant plus inexplicable que la polygamie n'a jamais été générale dans notre pays et qu'à l'heure actuelle, en raison des difficultés matérielles de la vie moderne et surtout de l'évolution de la mentalité féminine, les ménages annamites polygames deviennent de plus en plus rares. Le nouveau code, ainsi, est loin d'être « le reflet de l'état politique, des conditions économiques, de la mentalité morale et religieuse » de la société annamite à l'étape actuelle de son développement.

Notre but, dans cet essai de sociologie juridique, est de faire connaître sous son vrai jour l'institution de la

(1) Commentaire officiel qui accompagne l'art. 96 du Code de Gia-Long.

polygamie, telle qu'elle a toujours été comprise et pratiquée dans notre société. Il nous a paru utile, pour mieux en faire ressortir le caractère original, d'insister sur les différences qui séparent notre coutume et notre législation de celles de l'ancienne Chine dont, pourtant, elles sont dérivées. Nous essaierons ensuite, par un exposé critique des dispositions du Code de 1931, de dégager les avantages et les inconvénients pratiques qui pourraient résulter de leur mise en application. Puisse notre modeste travail contribuer pour une faible part à l'étude si complexe des vieilles institutions juridiques annamites ! Ce domaine, déjà exploré par de savants juristes, l'est hélas ! à notre avis, bien insuffisamment encore. Au moment où, comme à l'heure actuelle, notre pays est en pleine période de transition, une connaissance approfondie des choses du passé ne serait jamais inutile. Car il faut s'efforcer de tirer tout le parti possible des institutions existantes pour en faire le point de départ de toute une évolution sociale et « l'histoire démontre que les modifications dans les institutions ne sont utiles et durables qu'autant que les transitions sont suffisamment ménagées et que la forme nouvelle se trouve déjà en germe dans la forme antérieure » (1).

★ ★

II. — Notre travail de documentation a été assez difficile. Certes, de nombreux auteurs ont parlé des femmes

(1) Esmein, *Droit constitutionnel*, t. I, p. 316.

de second rang et des concubines à propos soit du mariage, soit de la situation de la femme mariée en droit annamite. Mais il n'existe, à notre connaissance, aucun ouvrage en français ou en annamite, qui ait traité directement et avec quelque ampleur l'institution que nous étudions. Aussi ne nous a-t-il pas été permis de confronter nos opinions avec d'autres qui pourraient être plus éclairées.

D'autre part, la pénurie des ouvrages juridiques anciens vient encore rendre plus difficile notre tâche. Les recueils législatifs des dynasties antérieures aux Nguyen, tels que le livre des peines de la dynastie du Lê, promulgué en 1042 et le Recueil des lois pénales de la dynastie des Trân, promulgué en 1230, ont à peu près entièrement disparu. Seule la glorieuse dynastie des Lê nous a transmis deux documents juridiques importants : le Lich chieu hien chuong loi chi et le Lê chieu hinh huât. Le premier ouvrage, écrit vers 1800 par Phan-Huy-Chiu, mandarin et ambassadeur annamite à Pékin et à Batavia, a été signalé pour la première fois par M. Pelliot dans l'étude qu'il a composée en collaboration avec le P. Cardière sur les sources de l'histoire d'Annam (1). « Cet ouvrage très important, sans cesse invoqué par le Cang-Muc, dit M. Pelliot, était consacré à une série de ces monographies que renferment toutes les histoires canoniques chinoises et qui font défaut aux histoires annamites qui nous sont parvenues ».

(1) *Première étude sur les sources annamites de l'Histoire d'Annam*, In. Befeo. IV (1904) 617-671, pp. 646-647.

Malheureusement, M. Pelliot n'en avait retrouvé à la Bibliothèque du Noi-Cac de Hue que 13 livres sur 49. Bientôt après, les recherches faites au Tonkin par M. Deloustal dans les bibliothèques des principales familles de mandarins, lui ont permis de retrouver trois exemplaires à peu près complets dont deux appartenaient à M. Pham-Hi-Luong et un à feu notre grand-père, M. Bui-Khanh-Diên, ancien Tuân phu, conseiller à la Cour d'appel de Hanoï, ainsi qu'un superbe manuscrit, sans aucune lacune, provenant de la bibliothèque de M. Nguyen-Trong-Hiêp, ancien régent de l'Annam (1).

M. Deloustal avait déjà commencé à publier sa traduction de Lich-Chieu-hien chuong loai chi, lorsque M. Maître retrouva à Hué, dans les archives du Noi-Cac, une copie manuscrite complète du Lê-chiêu-hinh-huât, « Code de la dynastie des Lê », qui est justement l'ouvrage reproduit par Phan huy Chu dans sa compilation et qui aurait été édité vers l'an 1777. La comparaison des deux textes a permis à M. Deloustal de rectifier un certain nombre d'erreurs du Hiên-Chuong et de rétablir les articles omis, on ne sait pourquoi, par Phan-huy-Chu. Il a donc refait entièrement sa traduction qu'il a intitulée « La justice dans l'Ancien Annam », « ou Code des Lê », en prenant cette fois pour base le texte même du Code et non plus le texte incomplet du Hien-Chuong dont cependant il a reproduit les commentaires.

Nos investigations se sont donc naturellement portées sur ce code ainsi que sur le Code Gia-Long. Et nous avon

(1) Deloustal, *La justice dans l'Ancien Annam*, préface.

pu remarquer qu'en ce qui concerne notre matière, les dispositions de ces deux textes s'accordent, dans leur esprit général. Tous les deux négligent volontairement de réglementer le sort des femmes de second rang et des concubines, laissant ce soin à la coutume. Mais la coutume est chose essentiellement changeante. Elle varie d'une province à une autre, ou même d'un village à un autre. Par conséquent, il eût été bien moins aisé pour nous de dégager les principales règles coutumières qui régissent notre question sans l'aide particulièrement précieuse que nous a apportée le Recueil des avis du Comité consultatif de jurisprudence annamite sur les coutumes des Annamites du Tonkin en matière de droit de famille, de succession et de biens culturels. « Il serait difficile de citer ici ouvrage plus riche et plus scrupuleusement rédigé que ce recueil. Du côté de la matière amassée, de la plénitude et de la précision des informations, de la clarté de l'exposition, il n'y a, me semble-t-il, que des éloges à faire » (1).

Notre documentation juridique se complète par l'exégèse du Nouveau Code civil de 1931, du moins de celles de ses dispositions relatives à la matière qui nous occupe.

Enfin, en dehors de ces sources législatives, les nombreux ouvrages qui étudient soit le droit de l'Ancien Annam, soit les mœurs et les coutumes des Annamites, nous ont rendu d'utiles services.

Genève, le 2 septembre 1933.

(1) Than-van-Tô, Phap Vien Bao, *Revue judiciaire franco-annamite*, n° 1 mai, 1931, p. 13, note 2.

CHAPITRE PRELIMINAIRE

Généralités sur la polygamie

Causes qui l'ont engendrée dans les sociétés primitives

Sa disparition progressive des pays modernes

L'histoire du mariage est l'histoire d'une relation dans laquelle les femmes ont graduellement triomphé des passions, des préjugés et des intérêts égoïstes des hommes.

WESTERMACK, *Origine du mariage*, p. 518.

Quant on interroge l'histoire de l'humanité, à propos de la grande question du mariage, on se convainc très aisément que le mariage monogamique est une institution tard venue dans l'évolution sociale ; que le plus souvent même, la polygamie a persisté partout, en fait ou en droit, clandestine ou patente, à côté de la monogamie légale.

I. — Aux origines, dans le genre humain, comme chez les grands singes anthropomorphes, les unions sexuelles n'ont été soumises à aucune règle. La promis-

cuité a été rare, exceptionnelle, mais la polygamie a été fort commune, du moins une polygamie grossière, nullement réglée et résultant seulement de l'accaparement des femmes par les plus forts ou les plus riches. C'était une sorte d'anarchie conjugale comportant simultanément, pendant des périodes plus ou moins longues, les formes matrimoniales singulières : la polyandrie, les mariages à terme, les mariages à l'essai. Puis à mesure que l'humanité s'avance dans la voie de la civilisation, le besoin de l'ordre se faisant sentir, les plus forts ou les plus riches imposant leur volonté, ces unions sexuelles sans freins ni règles, ont cédé la place à une polygamie soumise à des réglementations précises. Ainsi nous savons que la Bible autorise la polygamie et que Moïse ordonne que, si un homme, après avoir épousé une esclave qui n'a pas rang d'épouse légitime, épouse ensuite une femme de condition, il ne soit rien ôté à la première ; en d'autres termes, il élève l'esclave au même rang que la femme, car il ne peut rien être donné à celle-ci qui n'appartienne de droit à l'autre. Sans remonter aussi loin dans le passé, on constate qu'au v^e siècle de l'ère chrétienne, la polygamie exista dans la plupart des Etats créés par les barbares. Grégoire de Tours nous apprend que les rois mérovingiens Gontran, Caribert, Sigebert, Childeric avaient plusieurs épouses. Charlemagne en eut un grand nombre. Le pape Grégoire II, dans une célèbre décrétale de 726, s'exprime ainsi : « Quand un homme a une épouse infirme, incapable des fonctions conjugales, il peut en prendre une seconde, pourvu qu'il ait soin de la première. »

La polygamie a commencé d'abord par être égalitaire, c'est-à-dire que l'homme « soumet son petit troupeau féminin à une même servitude » (1), contre laquelle les femmes ne songeaient même pas à réclamer ; elles la trouvaient même toute naturelle car elles n'étaient pas d'une nature plus raffinée que leurs propriétaires. Puis peu à peu une certaine hiérarchie s'établit parmi les femmes d'un même homme. « Cela se produit, dit Charles Letourneau, quand la structure sociale est déjà plus complexe, quand il y a des chefs, des nobles, des prêtres » (2). Et d'après Westermack, rien ne favorise davantage la polygamie que la différenciation sociale et cette dernière ne se conçoit que dans une société parvenue à un degré de civilisation assez avancé.

Nous sommes donc autorisé à dire que dans sa forme la plus haute et la mieux réglée, la polygamie suppose un progrès social considérable à côté du développement des classes supérieures et inférieures et de certaines sortes de fortunes.

II. — Quelles sont alors les causes qui ont poussé les hommes à vouloir posséder plusieurs femmes ?

D'abord, l'homme primitif, outre qu'il est d'une impudeur tout animale, a généralement des instincts polygamiques. Cela n'est pas pour nous étonner puisque, d'après Charles Letourneau, « il descend des précur-

(1) Charles Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, p. 169.

(2) *Ibid.*

seurs anthropomorphes et que les grands singes sont habituellement polygames » (1). Et la solidité des instincts moraux ou immoraux se proportionne toujours à la durée de leur genèse. Or, « pendant des périodes chronologiques énormes, cycliques auprès desquelles les âges historiques de l'humanité ne sont qu'un moment, nos plus proches ancêtres animaux et nos aïeux préhistoriques ont, autant qu'il était en eux, vécu en régime polygamique » (2). Il est donc tout naturel que la plupart des hommes soient aujourd'hui encore fort enclins à la polygamie et que les sociétés primitives ne s'en soient dégagées que bien lentement et bien imparfaitement.

La polygamie tient d'autre part à l'inaptitude périodique ou accidentelle chez la femme à accomplir la fonction sexuelle par suite des règles, de la grossesse et de l'accouchement, tous phénomènes qui obligent l'homme à une continence périodique dont s'accommode mal le tempérament ardent de l'homme primitif.

L'attrait que la jeunesse et la beauté de la femme exercent sur l'homme est aussi l'une des causes pour laquelle l'homme désire la pluralité des femmes. En général, quand un homme, peu de temps après avoir atteint « l'âge d'homme » épouse une femme du même âge, il est encore dans la fleur de l'âge lorsque la « fleur de beauté » de sa femme est fanée à jamais.

(1) Charles Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, p. 169.

(2) *Ibid.*

A cette cause s'ajoute le goût qu'a l'homme pour la variété, goût qui est d'autant plus développé que la société est plus compliquée et particulièrement plus raffinée dans le développement de ses plaisirs.

III. — Mais à côté de ces causes d'ordre instinctif et psychologique de la polygamie, il existe des causes d'ordre social et économique qui ne sont pas les moins importantes.

D'abord, dans les temps primitifs, les hommes étaient extrêmement belliqueux. Les guerres entre tribus ou entre clans étaient continuelles. Il en résulta que le taux de la mortalité des hommes est de beaucoup supérieur à celui de la mortalité des femmes. Cette disproportion considérable entre les sexes faisait presque de la polygamie une loi naturelle.

L'homme désire ensuite avoir beaucoup de femmes parce que plus il a de femmes et plus il a d'enfants, plus il a de puissance. Les femmes et les enfants constituent pour lui une main-d'œuvre d'autant plus appréciable qu'elle est peu coûteuse. Les travaux manuels étaient en effet principalement accomplis par les femmes : elles travaillaient aux champs, au moulin, à la cuisine. Et comme il n'y a pas d'ouvriers travaillant à la journée pour un salaire, il devient nécessaire à celui qui a besoin de beaucoup de serviteurs d'avoir beaucoup de femmes. On les considère ainsi comme des domestiques supérieurs faisant tout l'ouvrage et ne demandant pas de gages.

Une multitude d'épouses accroît encore l'autorité de l'homme, non seulement parce qu'elle augmente sa for-

tune et le nombre de ses enfants, mais aussi parce qu'elle présuppose chez lui une certaine supériorité en capacités personnelles, en fortune, ou en rang. On rencontre souvent dans les livres de voyage des assertions telles que : « La grandeur de l'homme est toujours proportionnée au nombre de ses femmes » ou « la polygamie est tenue pour pierre de touche de sa fortune et de son importance. » Et tant que la femme a la liberté de choisir, elle préfère, toutes choses égales d'ailleurs, l'homme qui peut le mieux la nourrir ou celui qui a le plus de fortune ou la plus haute position.

Donc naturellement, partout où règne la polygamie ce sont les hommes importants, ceux qui doivent leur position à la naissance, à l'habileté ou à la richesse acquise, qui ont le plus grand nombre de femmes ; peut-être même sont-ce les seuls qui en aient plus d'une. Ainsi la polygamie s'accompagne de l'idée de grandeur et par suite, ainsi que le fait remarquer H. Spencer « semble digne d'éloges », tandis que la monogamie associée à la pauvreté est tenue pour méprisable. C'est un fait aussi que la pluralité de femmes a partout tendu à devenir une distinction de classes de plus en plus définie, le luxe en étant permis chez quelques peuples, seulement aux chefs ou aux nobles.

IV. — Heureusement, l'un des avantages de la civilisation a été d'avoir substitué presque partout la monogamie, du moins la monogamie légale à la polygamie. Les guerres, jadis fréquentes, ont diminué et avec elles le taux de la mortalité des hommes. La disproportion

des sexes, qui était une des causes de la polygamie, n'existe plus.

Puis, pour un esprit cultivé, la jeunesse et la beauté ne sont pas les seuls attraits de la femme et la civilisation a rendu plus durable la beauté féminine.

Le désir d'avoir des enfants est devenu moins intense à mesure que la vie sociale devient plus compliquée et qu'une éducation professionnelle est plus nécessaire pour réussir dans la lutte pour l'existence ; les enfants, dans les « classes élevées » du moins et chez les citadins, coûtent à leurs parents au lieu d'être une source de fortune. La femme, de son côté, a cessé d'être un travailleur. Nous l'avons dans une grande mesure, pour le travail manuel, remplacée par le travail d'animaux domestiqués, et l'emploi d'instruments et de machines. La polygamie est donc, à beaucoup de points de vue, loin d'être désirable pour l'homme civilisé.

D'autre part, dès qu'on tient compte des sentiments de la femme, la monogamie devient nécessairement la seule forme de mariage reconnue. Le progrès de l'humanité ne se montre nulle part plus clairement que dans la reconnaissance des droits de la femme et les causes qui, à des étapes inférieures de développement peuvent faire désirer la polygamie à la femme elle-même, n'existent pas dans la société civilisée. Le sentiment épuré de l'amour, reposant surtout sur la sympathie mutuelle et l'appréciation des qualités mentales n'est guère compatible avec les habitudes de polygamie. La passion pour une seule femme est peu à peu devenue plus absorbante.

Aussi à l'heure actuelle, dans tous les pays civilisés, la seule forme de mariage légalement adoptée est la monogamie. La bigamie est considérée comme un délit qui trouble l'ordre public et que la loi pénale punit sévèrement. Mais malheureusement, c'est un fait qu'à côté de cette monogamie légale, il persiste toujours, surtout dans les grandes villes une polygamie clandestine. Cette polygamie de fait est d'autant plus blâmable que seule la justifie la recherche du plaisir par l'homme et d'autant plus dangereuse que contre elle la loi est impuissante. La prostitution pour les gens moins délicats, l'adultère et l'union libre pour les autres ont servi de soupape de sûreté à des penchants trop invétérés et trop violents pour se laisser maîtriser par des textes légaux. A tel point que le D^r Le Bon qui a abondamment écrit sur diverses questions sociales, a fait à ce propos dans sa « Psychologie politique » (page 236) la remarque suivante : « La polygamie légale des Orientaux vaut bien la polygamie hypocrite des Européens et son cortège de naissances illégitimes. »

CHAPITRE PREMIER

Caractères et causes de la polygamie particuliers à la Société Annamite

I. — La pluralité des femmes s'explique chez nous non seulement par les causes d'ordre général que nous avons exposées dans notre chapitre préliminaire, mais encore et surtout par des causes qui sont particulières à notre société. Aussi la polygamie qui existe dans nos mœurs a-t-elle un caractère très spécial qui la distingue de la polygamie qui se pratiquait chez les Musulmans et chez les Chinois.

Le Coran en effet autorisait les Musulmans, sous la seule condition de capacité de pourvoir à leur entretien, à avoir quatre femmes légitimes et un nombre illimité de concubines choisies parmi les esclaves achetées par lui. L'ancien droit chinois permettait de contracter par un seul et même mariage des liens matrimoniaux avec plusieurs femmes (1). La loi annamite, bien au contraire, interdisait sévèrement la bigamie. « Celui qui ayant

(1) Voir Chapitre VI.

déjà une épouse, dit l'article 96 du Code Gia-Long, épousera une autre femme comme épouse, sera puni de 90 coups de truong. Le mariage de la dernière épouse sera cassé et elle retournera à sa propre souche ». Nous sommes donc en droit de dire que le mariage annamite est en principe monogamique. Mais pour des raisons d'ordre cultuel, la coutume est amenée à tempérer la rigueur du régime légal en permettant d'adjoindre à l'épouse principale des femmes secondaires, ou des « petites femmes » (vo le, vo bé). Notre institution coutumière de la polygamie n'est donc qu'une addition à l'union monogamique légale, un moyen de perfectionner cette dernière en vue de faire atteindre au mariage son but. Ce but, selon notre conception traditionnelle, est avant tout, non pas d'assurer la satisfaction personnelle des époux, mais bien, par le moyen de l'union des deux familles de différents noms, de continuer la succession des générations et par là même, d'assurer le service du temple des ancêtres. Ceci nous conduit naturellement à dire un mot sur le culte des ancêtres, qui est le fondement sur lequel repose toute notre organisation familiale.

II. — Nous croyons à l'immortalité de l'âme, à une vie supra-terrestre de nos ancêtres décédés. Le culte des morts est destiné à relier entre elles les deux branches de chaque famille, celle du passé et celle du présent. Le chef du culte, représentant de la génération présente, est le lien réel qui unit les morts et les vivants, les met en communion et permet ainsi de réaliser une seule société, un seul groupe s'étendant de l'autre monde à celui-ci. Ainsi se trouve constituée d'une manière effec-

tive la société éternelle que rien ne peut détruire et dont la chaîne continue et indéfinie de la succession des ancêtres est l'image saisissante. Mais pour les esprits qui ne croient pas à la vie d'outre-tombe, le culte des ancêtres n'en revêt pas moins un caractère important. Il a pour but de rendre aux morts des hommages d'amour, de respect et de reconnaissance ; de rappeler à tous les membres de la famille le souvenir et les vertus de ceux qui les ont précédés dans la vie. Le jour de la cérémonie les réunit chez le Truong-Tôc (chef de la parenté), qui est le membre le plus âgé de la génération la plus rapprochée de l'ancêtre commun aux diverses branches de la famille. C'est dans cette réunion qu'il rappelle au devoir rituel les parents qui s'en écartent ; qu'il veille à ce que chacun accomplisse les rites et les cérémonies d'usage et qu'il donne des conseils et des consolations aux uns et aux autres. C'est devant l'autel des ancêtres que s'évanouissent les discordes, les haines, les rivalités qui divisent si souvent les familles et que se resserrent plus intimes et plus solides les liens qui les unissent. Ainsi le culte des ancêtres maintient au sein de la gens le respect des vertus domestiques, des devoirs de piété filiale et développe le sentiment de la solidarité entre les différents membres de la famille.

« Lorsque le père et la mère meurent, a dit Confucius, il faut les ensevelir selon les rites et les cérémonies prescrites, et ensuite leur offrir des sacrifices également conformes aux rites ». Or les rites exigent que le culte des ancêtres soit célébré par un fils ; les filles étant impures sont écartées du sacerdoce familial. Si donc du

mariage avec l'épouse, il ne naît pas de fils, la coutume permet d'en avoir un par le moyen d'un mariage de deuxième rang. Car mourir sans laisser de postérité mâle, c'est laisser l'autel des ancêtres « sans encens ni feu ». C'est là, si je puis dire, un crime de lèse piété filiale qu'un annamite ne se pardonnerait jamais. Telles sont en résumé les idées qui ont présidé à l'institution des mariages de deuxième rang.

III. — Mais il existe une autre catégorie de femmes dont l'existence dans les ménages polygames ne se justifie pas souvent par la nécessité d'avoir un héritier cultuel : nous voulons parler des servantes-concubines. Ces femmes auraient eu, selon nous, une double origine. Ce sont, primitivement, ou bien des filles de coupables, condamnées à être esclaves et distribuées par l'Etat aux fonctionnaires à titre de concubines (1), ou bien des femmes ayant appartenu à un titre quelconque au sérail du souverain et données pour une raison ou pour une autre aux mandarins méritants (2). Puis l'habitude était entrée dans les mœurs. Et comme les condamnations judiciaires furent une pourvoyeuse peu abondante et la distribution aux mandarins des femmes du harem impérial fut assez rare, la pratique a cherché un autre moyen. D'un côté, les personnes qui ont besoin à la fois du bien être et de la main-d'œuvre achètent des femmes à titre de concubines. De l'autre, les parents qui se trouvent dans la gêne, cherchent un appui auprès des familles

(1) Art. 340, *Code des Lè.*

(2) Art. 330, *Code des Lè.*

riches et puissantes en leur vendant leur fille. Bien que la vente d'enfant constitue l'un des dix grands crimes dont parlaient les Codes des Lê et de Gia-Long dans leur article 2 et dont les sanctions étaient particulièrement sévères, la vente des jeunes filles, à titre de concubines était non seulement permise, mais encore sanctionnée par la loi. Elle punit la servante qui s'enfuit et se marie avec un autre homme d'une peine corporelle pour avoir manqué au devoir de fidélité. Elle casse la seconde union et fait rentrer la femme au domicile conjugal (1).

Les ménages actuels ne comprennent, la plupart du temps, en dehors de l'épouse principale, que des servantes-concubines achetées. Les femmes de second rang que l'on épouse dans le cas de stérilité de la femme de premier rang sont relativement rares. Cela tient à ce que, par une déviation commune à toute institution humaine, la nécessité d'avoir un descendant mâle a cessé d'être le seul motif pour lequel on épouse une deuxième femme.

(1) *Code Gia-Long*, art. 108 : « Si une femme soumise à la manus (servante, ty) abandonne son chef de famille et se trouve en fuite, elle subira 80 coups de truong ; si elle profite de sa fuite pour changer de mari, elle subira 100 coups de truong et elle retournera au chef de famille. »

CHAPITRE II

Les formalités des mariages de 1^{er} et de 2^e rang et l'union de fait avec les servantes-concubines

SECTION I. — MARIAGE DE 1^{er} RANG

En droit annamite, la famille étant la base de l'organisation sociale, le mariage qui forme la famille et la perpétue, a été l'objet d'une réglementation minutieuse qui montre tout l'intérêt que le législateur y attache. Mais en Annam, comme en France, c'est la religion qui dirige le mariage. Nous savons, en effet, que le Code civil français ne l'a envisagé qu'au point de vue de ses effets civils. « La religion sanctifie le mariage par ses rites ; mais il n'appartient qu'à l'Etat de régler par des lois ses rapports avec l'ordre de la société » (1). Le mariage annamite de même, est avant tout un acte religieux qui ne peut être valablement célébré sans l'intervention du chef de famille, prêtre du culte des ancêtres.

(1) Portalis, Exposé des motifs du titre « Au mariage ».

I. — Ses cérémonies qui étaient dérivées du mariage chinois étaient réglées d'après les prescriptions contenues dans le Lê-Ki, inspirées des préceptes de Confucius et d'après le Châu-Lê ou Rites des Tcheou (dynastie de 1122 à 255). Les rites prescrits par ce texte étaient les suivants :

1° Le rite « Nap-thê » était la cérémonie du choix de la future ou thê-trach. Conformément à ce rite, la famille du jeune homme envoyait l'intermédiaire du mariage (ông mai ou ong mai-dong) faire les premières propositions à la famille de la jeune fille et sonder ses intentions. Le mai-dong, toujours choisi parmi les amis communs aux deux familles, était généralement un vieillard connu par son existence heureuse et irréprochable.

2° Le rite Vân'danh ou vân-tanh intervenait, lorsque le mai-dong s'est assuré du bon vouloir des parents de la jeune fille et consistait à échanger les nom et âge des futurs ainsi que tous les renseignements pouvant intéresser leur condition. Les jeunes gens restaient ou étaient censés rester étrangers à ces préliminaires.

3° Le rite Nap Kiet était celui par lequel chaque famille en particulier consultait le sort dans le but de rechercher si l'union projetée se présentait favorablement. Les familles se communiquaient les résultats.

4° Le rite Nap-trung ou nap-tê constituait un engagement de part et d'autre ; c'est ce qu'on appelle les fiançailles manifestées par l'offre des présents d'étoffe de la part du futur. Du moment que les parents de la jeune fille avaient accepté ces présents, il ne leur était plus permis de se dédire.

5° Le rite Thinh-Ki par lequel on fixait le jour des noces. Ce jour était choisi nécessairement d'un commun accord entre les deux familles et parmi les jours fastes.

6° Le Than-Nghinh était le rite de la célébration du mariage. Le futur et sa famille se rendaient à la maison de la jeune fille ; celle-ci que les deux familles amenaient à la maison du nouvel époux devait y demeurer désormais.

II. — Ces rites sont ceux du mariage chinois antique, dont le mariage annamite n'est plus aujourd'hui qu'une reproduction réduite. La coutume a supprimé au cours des siècles tout ce que le rituel chinois pouvait avoir de trop compliqué, de même qu'elle a atténué la rigueur de certaines règles observées en Chine, rendant ainsi le mariage plus simple et plus conforme au génie du peuple annamite.

Voici sommairement décrites les formalités et les cérémonies qui précèdent et consacrent encore à l'heure actuelle le mariage au Tonkin, du moins dans les familles de la classe aisée et soucieuses d'observer les règles.

1° La mère d'un jeune homme ayant des vues sur une jeune fille pour en faire l'épouse de son fils se rend, sous un prétexte quelconque, en visite dans la famille de celle-ci, observe, fait parler, sans toutefois risquer aucune proposition. Le rituel veut que le mariage soit uniquement préparé par les soins des parents et que la jeune fille ne put être vue par son fiancé que le jour des noces. Mais il arrive très souvent aujourd'hui que le jeune homme désigne lui-même la jeune fille avec

laquelle il désirerait se marier, en priant ses parents de la demander.

Si l'impression première est favorable, la famille du jeune homme envoie un intermédiaire (nguoi lam moi ou mai-dong) faire les propositions de mariage, exposer la situation de famille du prétendant, son âge, sa profession. Si l'on peut avoir recours à un parent connaissant la famille de la jeune fille pour servir d'intermédiaire, on en profite pour raison d'économie. Autrement, on est obligé de s'adresser aux entremetteurs et aux entremetteuses de profession dont les démarches sont payées. Le tarif varie suivant l'état de la fortune de la famille du jeune homme. La famille de la jeune fille ne doit rien aux entremetteurs ; cependant, lorsqu'ils ont réussi à mener à bonne fin le mariage d'une jeune fille peu demandée et difficile à marier, les parents de cette dernière leur font un cadeau.

Les parents de la jeune fille, avant d'accepter, s'assurent d'abord que les signes correspondant à l'année, au jour et à l'heure de naissance des jeunes gens ne se contrarient pas, car dans le cas où il y aurait désaccord entre les signes, le mariage serait impossible (1). Si aucune difficulté n'existe à cet égard et que les parents de la jeune fille acceptent la proposition de mariage, la famille du prétendant procède à la cérémonie dite lê cham mat, qui consiste simplement dans l'envoi à la

(1) Ce désaccord entre les signes correspondants aux dates de naissance n'est souvent qu'un prétexte invoqué, quand on veut ménager la susceptibilité de la famille du prétendant, pour justifier un refus motivé par une autre raison.

famille de la future des présents tels que du bétel, des noix d'arec fraîches, du thé et de la pâtisserie. Cette cérémonie, toutefois, ne constitue pas encore les fiançailles et ne lie pas la famille de la jeune fille qui reste libre de se rétracter.

2° Les fiançailles proprement dites, appelées *lê an hoi* ou *tieu lê* ne viennent qu'après et sont beaucoup plus cérémonieuses. Au jour fixé (qui doit être un jour propice) chez le jeune homme et chez la jeune fille on se réunit devant l'autel des ancêtres et on informe solennellement ceux-ci du changement qui va s'opérer dans la famille. Le fiancé envoie ensuite chez la future les cadeaux de fiançailles portés en grande pompe et couverts d'une étoffe rouge. Ils consistent généralement, outre les mêmes présents que pour la cérémonie précédente, en un cochon, du riz et de l'alcool (1). Les pauvres gens suppriment le cochon et le riz. Ordinairement, le futur, accompagné de son père ou de sa mère et de quelques amis, se rend à la suite des cadeaux chez la jeune fille. A l'arrivée des présents, les parents de cette dernière les exposent de suite sur l'autel des ancêtres pour les offrir en sacrifice. Le jeune homme assiste au sacrifice et fait les prosternations rituelles devant l'autel. Dans les familles riches, un festin est préparé ce jour pour recevoir le fiancé et ses parents.

(1) Si le cochon est envoyé cru, le riz doit l'être également. Si le cochon est cuit, on y joint du riz cuit à la vapeur et teint en rouge. Le mariage étant une cérémonie joyeuse, la couleur rouge est toujours employée.

Ces cérémonies une fois accomplies, les familles sont liées : elles ne peuvent plus revenir sur leur décision. Les fiançailles étaient dans notre ancien droit beaucoup plus qu'une promesse de mariage. Elles constituaient un contrat dont l'inexécution injustifiée fait encourir à son auteur, non pas simplement des dommages-intérêts, comme dans l'ancien droit français, mais de sévères sanctions pénales prévues par la loi. L'art. 314 du Code des Lê dit : « Ceux qui après avoir accordé leur fille en mariage et reçu les cadeaux de fiançailles (xinh-tai) reviendront sur leur détermination, seront punis de 80 coups de truong. Si la fille a été donnée en mariage à un autre homme et que le mariage a été définitivement accompli, la peine sera celle de la servitude comme khao-dinh. Contre celui qui aurait épousé en dernier lieu et qui aura eu connaissance de la nature du fait, on prononcera une peine de servitude. S'il n'en a pas eu connaissance, il ne sera pas incriminé. La fille retournera avec le premier époux. Si le premier époux la refuse, la famille de la jeune fille sera tenue à la restitution envers lui du double de la valeur des cadeaux de fiançailles reçus. La fille suivra le dernier époux. Lorsqu'un garçon, après avoir envoyé les présents de fiançailles ne prendra pas la fille en mariage, il sera condamné à 80 coups de truong et perdra les cadeaux donnés. » Les mêmes dispositions se retrouvent dans le Code Gia-Long, art. 94 (Philastre, t. I, p. 491).

Après la cérémonie des fiançailles, viennent les pourparlers en vue de fixer la date du mariage et la question délicate des cadeaux de mariage. Si les prétentions de

la famille de la jeune fille dépassent de beaucoup les moyens du jeune homme et de ses parents et qu'ils soient obligés de se retirer, ils en sont donc pour leurs premiers frais (1). Les cadeaux consistent en premier lieu en une somme d'argent en rapport avec la situation du jeune homme, puis en bijoux, vêtements, etc... La plupart du temps, les parents de la jeune fille destinent cet argent au futur ménage pour l'aider à s'établir, ce qui explique qu'ils essaient d'obtenir le plus qu'ils peuvent. Habituellement les familles riches donnent à la veille du mariage un grand festin auxquels sont invités les parents, amis et connaissances. Les invités ne manquent jamais dans cette circonstance d'envoyer des cadeaux de félicitation consistant pour le garçon en sentences parallèles « cau doi » brodées sur panneaux de satin, thé, pétards, etc..., et pour la jeune fille en bijoux, soieries. On n'offre jamais de sentences paral-

(1) En général, les parents proportionnent leurs exigences à la situation de fortune du prétendant, car il arrive fréquemment que ce dernier ou ses parents, par amour-propre vendent tout ce qu'ils possèdent ou empruntent pour obtenir la jeune fille. Les conséquences de cette avidité d'un côté, de cet orgueil de l'autre, ne tardent pas à se faire sentir quelques jours après le mariage, au détriment de la nouvelle mariée. Il arrive aussi qu'un fiancé qui n'arrive pas à fournir les cadeaux exigés va habiter un certain temps chez ses futurs beaux-parents où il fait le gendre, lam rê. Il s'engage alors à travailler à leur service durant cette période et à obéir à tous leurs ordres. M. Dang Trink Ky, dans son ouvrage *L'engagement des personnes en droit annamite*, voit dans cet usage un cas particulier d'engagement pour dette (chap. VI, p. 118).

lèles à la fiancée. Les familles moins aisées font le repas de noces et les cérémonies du mariage le même jour.

3° *Célébration du mariage.* — Le jour du mariage, la mère du jeune homme se rend à l'avance chez les parents de la jeune fille, munie d'une boîte contenant du bétel et des noix d'arec pour « demander sa belle-fille » (xin-rau) et faire connaître l'heure où l'on viendra « chercher la fiancée » (nghinh-hon) pour la conduire chez son futur époux ; après quoi elle se retire. Chez le jeune homme et chez la jeune fille on a fait préparer depuis plusieurs jours l'autel des ancêtres et l'on a fait inviter les membres de la famille « moi ho » à venir prendre part au repas.

Le cortège, composé du futur, de son père, de deux garçons d'honneur « phu rê », de ses frères et sœurs, parents et amis des deux sexes, se met en route pour aller chercher la jeune fille. En tête, marchent deux vieillards, l'un portant la cassolette d'encens et l'autre un brûle-parfum. A la porte de la maison de la mariée, on offre à chaque personne du cortège des chiques de bétel à titre de bienvenue. Tout le monde étant servi, le cortège entre, les vieillards vont déposer la cassolette d'encens et le brûle-parfum sur l'autel des ancêtres. Au bout de quelques instants, le père du jeune homme prie le père ou à défaut le parent de la jeune fille qui le remplace, de vouloir bien invoquer les mânes des ancêtres pour permettre à son fils de faire les prosternations rituelles. L'invocation a lieu sans cérémonial ; elle consiste simplement à brûler un peu d'encens et à informer les ancêtres à voix basse devant l'autel que le fiancé est

venu chercher sa future femme et qu'il va faire les prosternations. L'invocation terminée, le jeune homme se prosterne quatre fois devant l'autel et sa future femme en fait autant après lui. Ensuite les grands-parents, s'ils sont encore vivants, le père et la mère de la mariée sont invités à s'asseoir pour recevoir les prosternations de leur gendre et de leur fille. C'est ce moment qu'ils choisissent pour remettre au jeune ménage en présence de tout le monde ce qu'ils ont décidé de lui donner en argent ou en nature afin de l'aider à s'établir ; ils lui font aussi les vœux d'usage, notamment ceux de « vivre cent ans et avoir au plus tôt un enfant mâle » (song lau tram tuoi, trong de con giai). Après cette manifestation, le jeune couple va se prosterner devant les oncles et les tantes de la mariée ou simplement leur faire des salutations. Le dernier parent salué, tout le monde s'attable, si la famille donne un repas de noces ; sinon on se contente de boire quelques tasses de thé et le père du marié demande à emmener sa belle-fille.

Au cortège du jeune homme vient s'ajouter celui de la jeune fille, composé également de parents, d'amis et de connaissances. Le père et la mère de la jeune fille ne conduisent jamais celle-ci chez son futur époux. Les deux vieillards marchent encore en tête du cortège, rapportant la cassolette à encens et le brûle-parfum. Des domestiques ou des amis se tiennent à l'entrée de la maison du marié pour offrir la chique de bétel de bienvenue à toutes les personnes du cortège. Lorsque tout le monde est entré et a trouvé place où s'asseoir, les tasses de thé circulent ; puis le père du marié invoque les

mânes de ses ancêtres et les invite à recevoir les prosternations des nouveaux mariés. Ceux-ci vont ensuite se prosterner devant le grand-père, la grand'mère, le père, la mère et les oncles et tantes du marié. Si les parents ont l'intention de doter le jeune ménage, ils le font à ce moment ; en tout cas les compliments, les vœux et les petits cadeaux ne font pas défaut. S'il y a un repas de noces, c'est le moment de se mettre à table.

Enfin, en général vers le soir, on procède dans la stricte intimité à la cérémonie dite « lê-to-hong » (cérémonie des fils rouges) en l'honneur du « Vieillard de la lune » (ong nguyet lao) qui est censé, d'après la croyance, présider aux unions des humains. Le sacrifice n'est pas offert sur l'autel du temple ancestral, mais sur un petit autel spécialement dressé pour la circonstance. On n'y dispose que les articles du sacrifice consistant en riz glutineux teint en rouge, un poulet, cent chiques de bétel (symbolisant cent années de vie que l'on souhaite aux nouveaux mariés) et trois tasses d'alcool. Prennent seuls part au sacrifice : deux vieillards ayant encore leurs femmes et si possible une nombreuse progéniture, chargés d'officier, l'un comme maître de cérémonie, et l'autre comme lecteur de prières ; le marié, comme chef du sacrifice et enfin la mariée qui se tient à droite de son mari. La lecture de la prière terminée, l'une des trois tasses d'alcool est présentée au marié qui boit la moitié de son contenu et passe le reste à la mariée qui l'achève ou en fait le simulacre. Après quoi, elle fait à son mari des prosternations auxquelles il répond par des inclinations de tête. Cette dernière partie de la céré-

monie qui s'appelle « lê hop can », termine la célébration du mariage. Les époux sont alors définitivement unis.

4° *Cérémonie dite nhi-hi* (deuxième réjouissance). — Cette cérémonie a lieu au lendemain du mariage, au domicile des parents de la femme, chez qui le nouveau marié ou ses parents ont envoyé à l'avance les articles d'un sacrifice, riz glutineux teint en rouge, cochon rôti etc..., destinés à être offerts devant l'autel des ancêtres. Au moment propice, les parents de la femme envoient un messenger, pour prier le gendre de venir et deux ou trois dames pour accompagner la jeune mariée. Un repas est toujours servi en l'honneur des nouveaux époux. Cette cérémonie a pour but d'informer les parents de la jeune femme de l'accomplissement définitif du mariage. Toutes les cérémonies du mariage ne sont pas toujours dans la pratique rigoureusement célébrées comme nous venons de les décrire. Elles sont ou plus compliquées ou plus simplifiées suivant la fortune et le rang social des familles. Ainsi, chez les gens peu aisés, la cérémonie des fiançailles est réunie à celle de la célébration du mariage (tiêu lê dai lê di lam môt). Les familles de la haute classe, au contraire, prennent souvent le mariage de leurs enfants comme une occasion pour étaler leurs richesses et leur puissance.

III. — L'examen d'une importante décision de la période Hông-Duc (1) fixant minutieusement toutes les formalités du mariage nous a permis de constater que

(1) Période de Hong Duc : 1470-1497.

les cérémonies qui y sont prescrites sont à peu de choses près les mêmes que celles, précédemment décrites, qui sont dans la pratique actuelle. Le caractère essentiel de la législation des Lê étant de refléter fidèlement la coutume, cette constatation nous montre que nos mœurs, en matière de mariage n'ont guère sensiblement changé depuis cinq siècles. Cette décision qui est contenue dans le « Thien-nam du ha tap » ne porte pas de date certaine, mais elle a été promulguée par Lê Thanh Ton. Voici ses dispositions :

1° De la détermination au mariage (ngghi-hôn). Les garçons, à partir de l'âge de 18 ans, et les filles, à partir de l'âge de 16 ans, pourront se marier, sous la réserve que ni eux, ni les personnes de qui dépend le mariage (chu-hôn) (c'est-à-dire le père et la mère ou le chef de la parenté) ne seront en deuil du deuxième degré (1) et au-dessus. On devra nécessairement, avant de procéder aux formalités de la fixation du mariage, charger une entremetteuse de se rendre chez les parents de la jeune fille pour faire la demande et attendre que ceux-ci aient agréé la demande.

2° Fixation du mariage (dinh than) (rite communément appelé « vân danh » demande du nom).

Les parents du garçon adressent une information rituelle (cao) aux ancêtres dans le temple ancestral (s'il n'y a pas de temple ancestral, l'information a lieu dans la maison qui constitue le huong-hoa de la famille), puis se rendent chez les parents de la jeune fille avec les

(1) Deuil d'un an.

présents « de la demande du nom ». Le chef de la famille de la jeune fille sort pour saluer les arrivants. Après les avoir salués et introduits, il se rend avec les présents dans la salle ancestrale pour informer les ancêtres et procède ensuite à l'accomplissement du cérémonial des deux prosternations de visite. Ces devoirs une fois remplis, un festin est servi en l'honneur de la famille du garçon. De retour chez elle, la famille du garçon informe ses ancêtres dans le temple ancestral des démarches faites.

3° Remise des présents de mariage (nap chung) (cérémonie communément appelée hanh xinh).

Avant le jour fixé pour la remise des cadeaux de mariage, on charge l'entremetteur de se rendre chez la famille de la fille pour l'en informer. Au jour convenu, la famille du garçon se rend chez la famille de la jeune fille ; on observe le même cérémonial que pour la formalité de la fixation du mariage.

4° Pour aller chercher la fiancée (than nghinh) (cérémonie communément appelée nghinh hôn).

Au jour fixé la personne de la famille du garçon dont dépend le mariage adresse l'information rituelle dans le temple ancestral, puis fait boire le marié et lui donne l'ordre d'aller chercher sa fiancée. Arrivé chez la jeune fille, le gendre attend dans la salle d'honneur. Le chef de la famille de la jeune fille informe les ancêtres de cette démarche dans le temple ancestral, puis fait boire la jeune fille et lui adresse ses injonctions. La mère conduit ensuite sa fille hors de la maison. Le gendre marche devant sa femme.

Lorsque le cortège arrive à la maison du garçon, on fait entrer la jeune épouse. Le chef du mariage du garçon sort pour recevoir les arrivants. Le marié entre. On fait l'offrande de l'oie (dien-nhan). Les nouveaux époux se font mutuellement deux prosternations, puis vont s'asseoir pour prendre part au festin. Le chef du mariage offre à titre de remerciement à chacun de ses hôtes un morceau de soie rouge. Le lendemain matin, à la pointe du jour, la nouvelle épouse va rendre visite à ses beaux-parents. Le troisième jour (après le mariage) le chef du mariage présente la nouvelle épouse dans le temple ancestral. Le quatrième jour après le mariage (tu-hi), le gendre va rendre visite aux parents de sa femme.

La législation des Lê, après avoir édicté ces rites du mariage n'a pas manqué d'assurer leur observation en prévoyant des sanctions pénales sévères contre ceux qui ne les respecteront pas. L'art. 313 du Code des Lê stipule en effet : « ceux qui en se mariant n'observeront pas entièrement les rites du mariage et ne se rendront pas chez le père et la mère de la jeune fille, ou en cas de décès de ses père et mère, chez les parents de la souche, et à leur défaut, chez le chef du village, pour consacrer l'accomplissement de leur mariage, mais s'uniront sans autre forme, seront punis d'un abaissement d'un degré. On poursuivra contre le coupable, au profit du père et de la mère de la jeune fille le paiement d'un droit de réparation qui sera fixé d'après leur situation ; en cas de décès du père et de la mère, cet argent

sera remis aux parents de la souche ou au chef du village. La fille sera condamnée à 50 coups de rotin. »

Il est à remarquer que la loi ne prononce pas la nullité du mariage. Mais la coutume qui supplée à la loi se montre ici plus sévère : à ses yeux, un mariage sans cérémonies est inexistant et la femme n'est considérée que comme la maîtresse de son mari.

La décision de la période Hông-Duc contient une énumération détaillée des présents de fiançailles et des cadeaux de mariages qui varient suivant qu'il s'agit de familles de simples habitants ou de familles de mandarins, et parmi celles-ci, selon le degré de mandarinat. Aucune sanction, certes, n'est édictée contre l'inobservation de ces règles. Mais leur existence dans un texte légal atteste le souci qu'avait l'ancien législateur annamite de prévenir les habitudes dépensières des familles ; et cela, selon une habitude qui lui était chère, celle de faire en même temps œuvre de moraliste. Nous pouvons citer dans cet ordre d'idées « l'instruction pour la réforme des mœurs » de la première année Canh-Tri sous le règne de Le Huyen Ton (1662) qui recommande dans son art. 44 : « L'union de l'homme et de la femme constitue l'une des bases essentielles des rapports sociaux. Pour les mariages il convient de se conformer au cérémonial ordinaire ; on ne doit pas mettre en comparaison les situations de fortune pour exiger des présents considérables... » et une ordonnance de 1804 qui stipule : « Les cadeaux de mariage doivent être proportionnés à la situation de fortune des familles. » Nous reproduisons ici, à titre de renseignement l'énumération précitée

des cadeaux de mariage qui nous permet, d'autre part, de nous donner une idée sur les conditions de la vie économique de notre pays au xv^e siècle.

MARIAGES DANS LES FAMILLES DE MANDARINS

Présents de la fixation du mariage. — Princes (cong) marquis (hâu) et mandarins au 1^{er} degré : 4 pièces de satin (doan), 4 pièces de soie pour doublure ; 2 chèvres ; 2 cochons ; 1 couple d'oies ; 10 amphores de vin ; 14 plateaux de noix d'arec ; 14 plateaux de chique de bétel.

Mandarins du 2^e degré : 2 pièces de satin ; 2 pièces de soie pour doublure ; 2 chèvres ; 1 cochon ; 8 amphores de vin ; 8 plateaux de noix d'arec ; 8 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 3^e degré : 1 pièce de soie ; 1 pièce de soie pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 6 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 4^e degré : 1 pièce de satin ; 1 pièce de soie pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 6 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins de 5^e et de 6^e degrés : 1 pièce de satin ; 1 pièce pour doublure ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 4 amphores de vin ; 4 plateaux de noix d'arec ; 4 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins de 7^e et de 8^e degrés : 2 pièces de soie unie de couleur ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 3 amphores de vin ; 3 plateaux de noix d'arec ; 3 plateaux de chiques de bétel.

Mandarins du 9^e degré : 1 pièce de soie unie de couleur ; 1 chèvre ; 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 2 plateaux de noix d'arec ; 2 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux de mariage. — Princes, marquis et mandarins du 1^{er} degré : 10 pièces de satin ; 10 pièces de soie pour doublure ; 10 taëls d'or ; 10 taëls d'argent ; 50 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de pendants d'oreilles en or du modèle dit « fleur de nénuphar » ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en argent ; 1 boîte en corne de rhinocéros ; 1 boîte à parfums ; 10 chèvres ; 10 cochons ; 10 amphores de vin ; 30 plateaux de gâteaux de riz glutineux ; 20 plateaux de noix d'arec ; 20 plateaux de chiques de bétel ; 1 pièce de satin pour étrenner l'ouverture des plateaux.

Mandarins du 2^e degré : 6 pièces de satin ; 6 pièces de soie pour doublure ; 4 taëls d'or ; 10 taëls d'argent ; 30 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de pendants d'oreilles en or du modèle dit « fleur de nénuphar » ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 coffret en argent ; 1 boîte à parfums ; 6 chèvres ; 6 cochons ; 15 amphores de vin ; 15 plateaux de noix d'arec ; 15 plateaux de chiques de bétel ; 20 plateaux de riz glutineux ; 1 pièce de soie pour étrenner l'ouverture des plateaux.

Mandarins des 3^e et 4^e degrés : 4 pièces de satin ; 4 pièces de soie pour doublure ; 2 taëls d'or ; 8 taëls d'argent ; 20 ligatures ; 1 paire de bracelets en or ; 1 paire de boucles d'oreilles en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en corne ; 1 boîte à parfums ; 4 chèvres ; 1 cochon ; 20 amphores de vin ;

15 plateaux de gâteaux de riz glutineux ; 10 plateaux de noix d'arec ; 10 plateaux de chiques de bétel ; 1 pièce de satin pour étrenner l'ouverture des plateaux.

Mandarins des 7^e et 8^e degrés : 1 pièce de satin ; 1 pièce de soie pour doublure ; 12 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 paire de pendants d'oreilles en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 2 chèvres ; 2 porcs ; 10 amphores de vin ; 6 plateaux de chiques de bétel ; 1 pièce de soie pour étrenner l'ouverture des plateaux.

Mandarins du 9^e degré : 2 pièces de soie teinte ; 10 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 paire de pendants d'oreilles en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 2 chèvres ; 2 porcs ; 10 amphores d'alcool ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux pour aller chercher la fiancée. — Princes, marquis et mandarins du 1^{er} degré : 1 pièce de satin.

Mandarins du 5^e degré et au-dessus : 1 pièce de soie teinte.

MARIAGES DANS LES FAMILLES DE SIMPLES HABITANTS

Cadeaux pour la fixation du mariage. — Familles riches : 1 pièce de soie de couleur ; 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 2 plateaux de noix d'arec ; 2 plateaux de chiques de bétel.

Familles de condition ordinaire (les gens pauvres feront selon leur convenance) : 1 cochon ; 2 amphores de vin ; 1 plateau de noix d'arec ; 1 plateau de chiques de bétel.

Cadeaux de mariage. — Familles riches : 2 pièces de soie de couleur ; 10 ligatures ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 boîte laquée, peignes et miroirs en nombre suffisant ; 1 boîte en ivoire ; 1 boîte à parfums ; 3 cochons ; 10 amphores de vin ; 6 plateaux de noix d'arec ; 6 plateaux de chiques de bétel.

Familles de condition ordinaire (les pauvres feront selon leur convenance) : 1 pièce de soie de couleur ; 5 ligatures (ou 3) ; 1 paire de bracelets en argent ; 1 boîte laquée ; peignes et miroirs en nombre suffisant ; 2 cochons ; 8 amphores de vin ; 4 plateaux de noix d'arec ; 4 plateaux de chiques de bétel.

Cadeaux pour aller chercher la fiancée. — Familles riches : 1 pièce de soie de couleur.

Familles ordinaires : selon leur convenance.

IV. — *Preuve du mariage.* — Quelques jours après le mariage (ou parfois quelques jours avant), le marié verse le droit de mariage appelé « tien cheo » ou encore « tien lan giai » aux autorités communales du village de sa femme. L'acquittement de ce droit assure au mariage l'authenticité désirable par la publicité, car l'argent est accompagné d'un certain nombre de chiques de bétel qui sont distribuées aux notables à qui le porteur fait naturellement part de l'événement. En outre, le ly-truong délivre un reçu en règle de la somme qu'il reçoit, en mentionnant le motif du versement. Son cachet est

apposé sur la pièce qui constitue un véritable acte de mariage.

Le droit de cheo a remplacé l'ancienne coutume qui consistait à arrêter le cortège nuptial par des cordes placées en travers de la route et à l'interroger pour savoir si rien ne s'opposait au mariage. Quelques ligatures de monnaie distribuées ça et là levaient toutes les difficultés et le cortège finissait par se débarrasser des quémandeurs. Mais cette pratique n'était souvent qu'un prétexte pour extorquer de l'argent ; il arrivait parfois que par suite des exigences de ces prétendus représentants de la morale publique, des bagarres venaient troubler la noce. C'est pour supprimer ces inconvénients qu'à une époque que nous ne saurions préciser, la loi a interdit cette coutume et l'a remplacée par le versement d'un droit au village.

Le code de procédure de la dynastie des Lê, dans son paragraphe sur les règles générales de procédure, s'exprime ainsi à propos de ce droit de lan giai :

Art. 7. — « Lorsque des plaintes et mémoires seront adressées par des plaideurs, en matière de... mariages contractés sans cérémonies ni acquittement du lang-giai, les tribunaux ne devront pas les recevoir ni donner suite à l'affaire.

Art. 12. — Les principes de droit en matière de procès sont invariables... ; en matière de mariage, l'acquittement du lan-giai fera foi (hôn thu gi lan giai vi cu). »

Un édit promulgué le 7 du 8^e mois de la 16^e année Vinh Thuan (1719), dans son art. 4, stipule ce qui suit : « Relativement aux droits de lan-giai à acquitter par

ceux qui prennent femme, on doit se conformer aux règlements établis qui fixent ce droit à 1 ligature ancienne monnaie, et à un pot d'alcool. Les familles riches pourront donner plus d'alcool et des viandes, mais pour une valeur qui ne devra pas dépasser 3 ligatures. On ne devra pas, selon les anciennes habitudes vicieuses des villages, exiger des droits considérables. Ceux qui contreviendront à ces prescriptions seront punis » (Quoc-trieu-dieu lê).

Par conséquent, devant la coutume aussi bien que devant la loi, les preuves du mariage résident moins dans l'accomplissement des cérémonies fixées par la loi et par les rites traditionnels que dans le versement de ce droit de cheo aux autorités communales qui constatent officiellement l'union des époux.



SECTION II. — MARIAGES DE 2^e RANG ET UNION DE FAIT AVEC LES CONCUBINES

A. — *Mariage de deuxième rang*

I. — Si le mariage de premier rang a été aussi minutieusement, comme nous venons de le voir, réglementé par la loi et la coutume, il n'en a pas été de même du mariage de deuxième rang.

Disons tout de suite que cette distinction entre femmes de second rang et concubines n'existe que dans la coutume ; aucune disposition législative ne l'a établie. La loi ne prend en considération que la femme de premier

rang, celle qui est épousée selon les cérémonies qu'elle a prescrites. Toutes les autres femmes, que le mari pourrait avoir par la suite épousées ou entretenues dans la maison, que la coutume les qualifie de femmes de second rang ou de concubines, sont indifféremment traitées par la loi sur un même pied d'infériorité vis-à-vis de l'épouse. Bien plus, alors que celle-ci est, à ses yeux, une personne de condition noble, celles-là sont toutes rangées dans la catégorie « des personnes de condition vile ».

Mais la coutume, plus souple et plus subtile, a établi entre les femmes de second rang et les concubines une distinction que la vie pratique a rendu nécessaire. Nous savons qu'un Annamite marié ne doit, en principe, songer à prendre une autre femme que lorsque son épouse est stérile ou ne lui a pas donné d'héritier mâle. Le fils qui naîtra de la seconde union aura les mêmes privilèges et les mêmes droits que s'il eut été né de l'épouse légitime. Il sera appelé, à la mort de son père, à lui succéder dans ses fonctions de chef de famille et à hériter du Huong-Hoa ou biens affectés à l'entretien du culte des ancêtres. Par conséquent, pour que la femme épousée en second lieu soit digne d'être la mère d'un futur chef de famille et héritier cultuel, il faut d'abord qu'elle appartienne à une famille de condition honorable. Elle doit autant que possible être prise dans la même classe sociale que l'épouse (1). Il faut ensuite que son union

(1) Il arrive souvent que l'épouse fait prendre à son mari comme femme de 2^e rang sa sœur cadette, sa cousine ou sa nièce. Voir plus loin, chapitre VI.

avec le mari comporte certaines formalités qui pour être réduites n'en constituent pas moins un mariage. Mais c'est un mariage d'un ordre inférieur au mariage avec l'épouse, un « mariage de second rang » conférant à l'épousée la qualité de femme de second rang pour la distinguer des concubines dont l'union avec le mari se fait sans forme.

II. — La coutume, toutefois, n'a pas fixé d'une façon bien précise quelles sont les cérémonies qui doivent être accomplies. Mais ce qui est certain, c'est que si les cérémonies du « cham mat » et des fiançailles « an hoi » peuvent être supprimées, celle de la célébration du mariage, « lê don râu » ne peut manquer ; autrement, le mariage est inexistant et la femme ne serait considérée que comme une concubine. Contrairement à ce qui se passe pour le mariage de premier rang, cette cérémonie est accomplie dans la plus stricte intimité, sans aucune solennité. Cette différence s'explique. Le mariage de premier rang étant entièrement préparé et conduit par les parents, il est naturel que ceux-ci, s'ils en ont les moyens, lui donnent le plus de solennité et d'apparat possible. Ils entendent, en cette occasion, non seulement étaler aux yeux de leurs connaissances leurs richesses et leur puissance, mais encore donner la preuve la plus tangible de l'affection qu'ils ont pour leur fils. Le mariage de second rang, au contraire, est l'œuvre exclusive de l'épouse. C'est elle qui le propose au mari, choisit la fiancée, engage les pourparlers et préside aux cérémonies. Alors, par un sentiment bien humain, elle tient jalousement à ce que le mariage de

deuxième rang se fasse sans cérémonial, n'ait pas le caractère solennel qui accompagnait son propre mariage. Elle veut marquer par là que la femme de deuxième rang, pour n'être point une concubine, n'en est pas moins sa subordonnée. Le mari, déjà trop heureux que son épouse ne soit pas jalouse, par délicatesse, ne doit émettre aucune critique, ni formuler aucun désir. Le consentement des parents de l'époux est toujours tacite.

Un autre détail important caractérise encore les mariages de second rang. Le jour de la célébration, ce n'est pas le mari, mais bien l'épouse qui, accompagnée de quelques parents, se rend à la maison de la fiancée. En allant elle-même chercher cette dernière, l'épouse donne ainsi publiquement la preuve de son acceptation à la recevoir au foyer conjugal. C'est là et pour le prestige et pour la sécurité de la femme de deuxième rang, une garantie bien précieuse que ses parents ne manquent jamais d'exiger dès qu'ils sont en mesure de le faire. Une fois arrivée à la maison du mari, la mariée doit aller se prosterner devant l'autel des ancêtres sur lequel on a eu soin de déposer les éléments d'un sacrifice. Après quoi elle fait des prosternations devant les parents du mari, devant ce dernier et devant l'épouse qui prend ainsi acte de sa soumission à elle.

Preuve du mariage de deuxième rang. — Le reçu du versement du droit de mariage ou « tien cheo » aux autorités communales du village de la mariée sert encore à prouver le mariage de second rang. Les parents de la jeune fille acquittent eux-mêmes ce versement si la famille de l'époux l'a négligé.

B. — *Union avec les concubines*

« Epouser une femme, acheter une concubine » (cuoi vo mua nang hâu), a dit le dicton populaire. En effet, la concubine d'extraction humble est toujours achetée. L'échange de la personne contre un prix et la consommation, tels sont les deux éléments essentiels qui contribuent à la formation de l'union de l'époux avec la concubine. Mais la pratique a eu soin de cacher cette vente brutale par des formalités empruntées au mariage. C'est ainsi qu'au prix qui consiste toujours en une somme d'argent s'ajoutent généralement des cadeaux tels que vêtements, bijoux, etc... Puis ce ne sont pas les parents de la jeune fille qui l'amènent à la maison du mari. Ce dernier envoie toujours un parent, qui peut être sa fille ou sa belle-fille, chercher la concubine qui, à son arrivée, doit faire des prosternations devant le mari et devant l'épouse. Il est à remarquer qu'on ne permet pas, en général, à une concubine de se prosterner devant l'autel des ancêtres et devant les parents du mari. Cet honneur est exclusivement réservé à l'épouse et à la femme de second rang.

Il arrive souvent dans la pratique qu'une concubine n'a pas été achetée et qu'elle est tout simplement une ancienne servante à qui le maître a partagé l'honneur de sa couche. Son élévation à la qualité de concubine s'acquiert dans ce cas par le simple fait que dans la famille on la considère comme telle, que ses enfants sont considérés comme enfants légitimes du mari. La

cohabitation publique et le consentement même tacite des parents et de l'épouse suffisent pour donner à ces unions une valeur légale. Elles sont donc établies par les mêmes éléments de fait qui servent en droit français à prouver le concubinage (1). Par conséquent, il va de soi qu'un rapport fortuit — avec une prostituée, par exemple — ne saurait la faire acquérir la qualité de concubine.

Le droit de cheo est toujours versé aux autorités communales du village de la concubine. Les parents de cette dernière ne manquent jamais de le faire pour que leur fille ne soit pas considérée simplement comme une maîtresse du mari.

(1) La loi du 16 novembre 1912 admet le « concubinage notoire » comme cas de recherche de la paternité.

CHAPITRE III

Situation respective des diverses femmes quant à leur personne

I. — « L'épouse est une égale : c'est la personne qui tient un rang égal à celui de l'époux. La concubine est une femme admise dans la maison ; elle ne reçoit qu'accidentellement la visite de l'époux. Entre ce qui est noble et ce qui est vil, il y a une différence. On ne peut y porter la confusion ». Ainsi s'exprime le commentaire officiel qui accompagne l'art. 96 du Code Gia-Long.

Remarquons tout d'abord que le texte légal ne parle que de l'époux et de la concubine et ne fait aucune allusion à la femme de second rang. Ceci confirme ce que nous avons dit précédemment : la loi ne fait aucune distinction entre concubines et femmes de deuxième rang, la coutume seule faisant à celles-ci une situation légèrement plus privilégiée que celles-là. Par conséquent, dans l'expression « concubine », employée par la loi, il faut comprendre également les femmes que la coutume qualifie de « femmes de second rang ».

Aux termes du texte précité, la loi n'établit pas seulement une hiérarchie entre l'épouse et la concubine. Elle

les déclare presque, si j'ose dire, d'essence différente, car il y a entre elles la même différence que celle qui existe « entre ce qui est noble et ce qui est vil ». Une épouse ne doit jamais être abaissée à la condition de concubine pas plus qu'une concubine ne peut être élevée à la dignité d'épouse. Car, « faire de l'épouse une concubine, continue le commentaire officiel de l'art. 96, c'est ravalier ce qui est noble à la condition de ce qui est vil ; faire d'une concubine une épouse, c'est élever ce qui est vil à la condition de ce qui est noble. C'est toujours troubler les liens sociaux et détruire les obligations morales ». Celui qui aura commis un tel forfait sera puni des peines prévues à l'art. 96 : « Celui qui de son épouse fera sa concubine sera puni de 100 coups de truong ; celui qui du vivant de l'épouse prendra une concubine comme épouse sera puni de 90 coups de truong. » Les « explications coordonnées » qui accompagnent cet article donnent même les raisons pour lesquelles la peine est plus sévère dans le premier cas. « Faire de l'épouse une concubine, c'est lui infliger une honte et un affront », tandis que, « du vivant de l'épouse, prendre une concubine et en faire une épouse indique d'ailleurs que la vraie épouse continue à jouir du rang d'épouse ; c'est pour cela que comparé au cas où de l'épouse on fait une concubine la peine est un peu plus légère ».

II. — L'épouse a donc une situation nettement supérieure à celle de la concubine ou de la femme de second rang, situation que le législateur a eu la sagesse de protéger contre les passions du mari. Dans la famille,

seule l'épouse de premier rang compte. Elle est, suivant l'expression même employée par la loi, l'égale du mari (Thê), tandis que la femme de deuxième rang est étymologiquement celle qu'on ajoute à la famille (Thiêp gia).

L'épouse est en droit d'habiter au domicile conjugal et de suivre son mari partout. La femme de second rang ou la concubine peut exiger que le mari lui assure un logement, mais ne peut être installée au domicile conjugal qu'avec le consentement de l'épouse. On distingue ordinairement l'appartement principal réservé à l'épouse (chinh thât) et les appartements annexes réservés aux femmes de second rang et concubines (Thiên phong). Quand la vie en commun engendre des conflits fréquents entre l'épouse et la femme de second rang, le mari assure à celle-ci un domicile distinct. Dans ce cas, l'autel des ancêtres doit toujours être installé dans la maison principale habitée par l'épouse. C'est dans cette maison que doivent s'accomplir toutes les cérémonies familiales.

Dans les cérémonies cultuelles, l'épouse occupe le même rang que son mari devant l'autel, le mari à gauche (place d'honneur), la femme à droite. Dans les funérailles, anniversaires, cérémonies de famille, l'épouse y prend part au même rang que son mari, tandis que les femmes de second rang sont classées au rang des enfants.

L'épouse commande en chef la maison. On la dénomme d'ailleurs « nôi-tuong » (général de l'intérieur). C'est presque toujours elle qui détient l'argent, gère les biens, règle les dépenses, perçoit les revenus, encaisse les

loyers, etc... Elle a avec le mari les pouvoirs généraux d'éducation sur ses propres enfants et sur ceux des femmes de second rang et concubines. C'est aussi elle qui s'occupe de marier les enfants : elle choisit leur fiancé, conduit seule les pourparlers jusqu'à la conclusion du mariage ; le mari, en principe, lui donne pleins pouvoirs à ce sujet.

A la mort du mari, l'épouse veuve le remplace comme chef de famille. Au point de vue cultuel, c'est le fils aîné qui succède à son père comme « toc-truong » (chef de la parenté) si celui-ci avait cette qualité. Si le fils aîné est toc-truong et majeur, il célèbre lui-même le culte. S'il est mineur, l'épouse veuve l'assiste dans l'accomplissement des cérémonies et dans l'administration du Huong Hoa. Le culte est alors rendu à son nom avec l'assistance de la veuve et d'un parent mâle du côté paternel (en général, c'est le frère cadet du mari défunt) qui est chargé des invocations. Si le mari défunt était « gia-truong » (chef de famille), la veuve continue à exercer ses droits. En ce qui concerne la direction de la famille, elle a tous les pouvoirs de son défunt mari. Elle a tous les droits de puissance paternelle sur ses propres enfants mineurs et sur ceux des femmes de second rang et des concubines. Elle doit à l'aide des biens du ménage dont elle a l'administration et même à l'aide de ses biens personnels pourvoir à leur entretien et à leur éducation ainsi qu'à l'entretien des femmes de second rang et concubines. Vis-à-vis des enfants majeurs, elle conserve l'autorité morale de son défunt mari. Si elle abuse de

son autorité à l'égard des enfants mineurs, le Tôn truông a le droit d'intervenir.

Mais autant la situation de l'épouse est considérable et solide, autant celle de la concubine est « petite » (phân le mon) et précaire. Si, en principe, la concubine doit obéissance aussi bien au mari qu'à l'épouse, en fait, elle est soumise à l'autorité exclusive et « discrétionnaire » de cette dernière qui peut la renvoyer du jour au lendemain. Sa situation ne se stabilise généralement que lorsqu'elle a donné naissance à des enfants.

Dans la maison, la personnalité de la concubine disparaît complètement devant celle de l'épouse. Quand cette dernière consent à admettre la concubine à participer aux obligations de la famille, c'est un grand honneur qu'elle lui fait. En principe, vis-à-vis même de ses propres enfants, la concubine n'est tenue à aucune obligation du vivant de l'épouse, car ils sont considérés comme les enfants de celle-ci. En fait, chaque femme de second rang ou concubine s'occupe de ses propres enfants et pourvoit à leur établissement.

En ce qui concerne le deuil, tandis que l'épouse porte pour les beaux-parents le « grand deuil » de 27 mois, les femmes de second rang ne portent pour eux que le « petit deuil » d'un an qui est celui porté par les petits-enfants. Mais la femme de second rang doit porter pour le mari et pour l'épouse le grand deuil absolument dans les mêmes conditions que les enfants de ces derniers.

A la mort de l'épouse, la concubine ne peut pas prendre sa place. Seule la Kê-Thât, épouse de premier rang, épousée en secondes mais justes nocces, a le droit de

remplacer la disparue dans la direction de la famille. De condition vile, la concubine est ainsi condamnée à rester vile toute sa vie. Elle aura beau par la suite gagner l'affection du mari, devenir riche et avoir des enfants qui possèdent une situation sociale élevée, elle ne parviendrait jamais à faire oublier, et dans la société et dans la famille, son origine humble.

III. — A combien de femmes un annamite a-t-il le droit ? Nous savons que l'art. 96 du Code Gia-Long interdit à celui qui a déjà une épouse d'épouser une autre femme comme épouse. Le second mariage sera cassé et l'épousée retournera à sa propre souche. Un annamite ne peut donc avoir qu'une seule épouse ; mais il a la faculté de prendre autant de femmes de second rang et de concubines que sa fortune le lui permet. Ni la loi, ni la coutume n'a fixé un chiffre limite auquel il doit s'arrêter.

Au sommet de l'échelle sociale, le roi possède un harem de trois cents femmes (Ba tram thi nu cung tan) ayant à leur tête la Reine et réparties dans les trois palais et six appartements royaux (Ba cung sau vien), dont le « Palais principal » (chanh Cung) est réservé à cette dernière. Ce nombre « trois cents » est assurément plutôt théorique que réel : il a été déterminé par le souci d'établir une équivalence numérique entre la hiérarchie féminine aboutissant à la reine et la hiérarchie masculine aboutissant au roi.

A l'exemple de l'Empereur, les mandarins et les riches bourgeois possèdent un nombre de femmes de second rang ou de concubines plus ou moins imposant, suivant

le degré de leur fortune, et entre lesquelles une hiérarchie existe tout comme dans le harem impérial. Cette hiérarchie, établie d'après la date du mariage, astreint les femmes de second rang au respect envers celles dont le mariage est plus ancien que le leur.

IV. — Dans son sérail de femmes, un mari polygame ordinaire, aussi bien qu'un grand dignitaire ou que l'Empereur lui-même est libre de distribuer ses faveurs comme il l'entend, selon ses inclinations. Ni la loi, ni la coutume annamite ne s'est souciée de réglementer les rapports conjugaux qu'un mari doit entretenir avec ses diverses femmes. Nos mœurs polygamiques, à cet égard, diffèrent encore une fois radicalement des mœurs musulmanes, et des mœurs chinoises dont nous croyons intéressant de dire quelques mots. La polygamie dans la religion musulmane, de même que la polygamie dans l'ancienne Chine, sont soumises à des règles fixes selon lesquelles les femmes approchaient du mari. C'est ainsi qu'un mari musulman polygame doit, à l'exemple du Prophète, partager également ses nuits entre ses femmes. Il doit donc passer alternativement avec chacune d'elles la nuit et la journée qui suit cette nuit. Exception cependant est faite à cette règle en cas de nouveau mariage : à la nouvelle épousée vierge, le mari doit sept nuits consécutives. D'un commun accord, les parties peuvent encore déroger au partage égal des nuits. L'une des femmes peut également renoncer à son tour en faveur d'une autre avec l'assentiment du mari, mais elle peut toujours le reprendre. Mais le mari qui est gravement malade peut, tout le temps de sa mala-

die, rester chez une de ses femmes de son choix. De même celui qui part pour un voyage peut choisir la femme qui l'accompagnera (1).

Les règles chinoises ne sont pas moins rigoureuses, elles varient même suivant le rang social du ménage polygame. Voici d'abord les règles qui régissent le harem impérial : « Le fils du Ciel couche une fois tous les quinze jours avec chacun de ses groupes de femmes » (2). « Le règlement qui détermine l'ordre selon lequel les princesses couchent avec le roi est fondé sur le fait que la lune est le symbole de la reine. Les femmes les moins nobles vont coucher avec le roi les premières, au début de la lunaïson ; puis viennent les plus nobles ». Après l'Empereur, viennent les grands officiers et les seigneurs et les nobles. « Les grands officiers ont une femme et deux femmes secondaires ; pour elles le tour est de trois jours ; les nobles ont une femme et une femme secondaire, le tour pour elles est de deux jours. La femme secondaire ne doit pas empiéter sur le jour réservé à l'épouse ; quand c'est son tour, elle ne doit pas prendre la nuit tout entière. Quand elle voit les étoiles, elle se retire ». (Fêtes et chansons. La Chanson des petites étoiles) (3). « Coucher avec le mari une fois tous les cinq jours est un règlement propre à la classe des seigneurs » (4). Enfin, le Li Ki contient une

(1) Milliot, *La femme musulmane*, thèse, Paris, 1910.

(2) M. Granet, *La polygamie sororale est le sororat dans la Chine féodale*.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

règle générale applicable à tout ménage polygame : « Une femme secondaire, même vieille, si elle n'a pas cinquante ans, doit coucher avec son mari une fois tous les cinq jours » (1).

L'absence de telles règles dans notre législation et dans notre coutume laisse les rapports conjugaux dans les ménages polygames annamites dépendre uniquement du caprice du mari. Aussi existe-t-il toujours entre les femmes une course à la flatterie où toutes les subtilités de l'âme féminine sont déployées, une guerre d'intrigues où chacune se montre acharnée contre l'adversaire, jusqu'au jour où il plaît au Maître d'introduire dans le gynécée une nouvelle recrue. Alors les anciennes souvent se liguent contre l'intruse.

Ainsi va la famille, tranquille à la surface, douloureuse dans ses histoires. L'Empereur lui-même, malgré sa toute puissance, n'arrive pas à faire régner la concorde dans sa maison. Témoin l'anecdote suivant que Michel Duc Chaigneau nous rapporte du roi Gia-Long : « Gia-Long, dans ses conversations intimes avec un mandarin français, disait souvent qu'il lui était plus facile de gouverner son royaume que son sérail. « Vous croyez, disait-il, un jour entre autres, dans une audience particulière à la suite du grand conseil, que ma tâche est terminée quand nous avons expédié le contingent journalier des affaires politiques et administratives et que je trouve ensuite le repos dans mon intérieur ? Détrompez-vous, vous ne soupçonneriez pas ce qui m'attend là-bas (il

(1) Li Ki Couvreur, I, p. 661.

montrait son sérail) lorsque je sors d'ici. Ici j'ai du plaisir parce que je parle à des hommes raisonnables qui m'écoutent, me comprennent et au besoin m'obéissent. Là-bas, j'ai affaire à de véritables démons. Elles se disputent, se maltraitent, se déchirent et viennent toutes après me demander justice. Si je faisais bien, je les condamnerais toujours toutes, car je ne sais pas s'il en est une qui le cède aux autres en méchanceté » (1).

(1) Robert Petit, *La monarchie annamite*, thèse, Paris, 1931, pp. 91-92.

CHAPITRE IV

Situation respective des diverses femmes quant à leurs biens

SECTION I. — SITUATION DE L'ÉPOUSE

A. — *Du vivant du mari*

Faisons tout d'abord une remarque essentielle : le contrat de mariage, tel que l'entend le droit français, est totalement inconnu en Annam. Les rapports pécuniaires entre mari et femme n'ont jamais fait dans notre pays, malgré l'absence de toute interdiction légale expresse, l'objet de conventions que les époux établissent au moment de leur mariage. Ces rapports sont exclusivement réglés par la loi et la coutume.

I. — D'après l'ancienne doctrine chinoise, la femme mariée est complètement in manu. Le mari serait en principe le maître absolu de tous les biens de sa femme quelle que soit leur origine. Cette règle ne souffrant aucune exception, la femme ne peut pas par conséquent posséder de biens propres. Le mari ne serait donc pas seulement administrateur des biens de la femme, mais

encore il pourrait en disposer à son gré sans avoir besoin pour ce fait de recourir à son intervention. En d'autres termes, tous les biens de la femme, ceux qu'elle possédait au moment du mariage, aussi bien que ceux qu'elle acquerrait pendant le mariage, doivent s'incorporer aux biens du mari pour ne former qu'un seul et même patrimoine, propriété exclusive du mari, chef de famille.

II. — Devant les dispositions laconiques du Code de Gia-Long, la jurisprudence des tribunaux français de l'Indo-Chine, statuant en matière annamite, s'est pendant longtemps inspirée de cette doctrine : elle a appliqué intégralement à la famille annamite les principes de la famille agnatique chinoise. De nombreux arrêts de cours d'appel ont statué dans ce sens. « La communauté entre époux n'existe pas en droit annamite (1). La communauté conjugale, telle que l'entend le droit français avec « ses acquêts » n'est pas organisée chez les annamites ; le mari, chef de l'association d'intérêts existant entre sa femme et lui, est libre de disposer à sa guise des biens dont il a l'administration absolue » (2). « Tout ce que la femme possède au jour du mariage ou qui lui advient ultérieurement par héritage s'incorpore de plano à l'association d'intérêts existant entre le mari et la femme. Les biens échus à la femme pendant le mariage auxquels s'adjoignent les économies provenant d'un labeur commun et le profit d'acquisitions postérieures

(1) Saïgon, 8 juin 1893, *J. J.* 93, p. 571.

(2) Saïgon, 2 février 1893, *J. J.* 1893, p. 422.

se confondent avec le patrimoine du mari pour ne former qu'une masse indivisible, l'hérédité maritale, dont la femme devenue veuve a l'usufruit jusqu'à sa mort » (1). « La femme mariée n'a pas et ne peut avoir de biens particuliers distincts du patrimoine de son mari parce que ses héritiers ne sont autres que ceux de son mari avec lequel elle ne fait qu'une seule et même personne » (2).

« La législation annamite ne reconnaît pas la communauté conjugale et considère ce régime comme incompatible avec l'autorité maritale et le pouvoir absolu du chef de famille (Gia-Long) entre les mains duquel se confondent et s'absorbent tous les biens acquis soit pendant le mariage, soit pendant une cohabitation de fait prolongée » (3). « Il y a entre mari et femme association universelle d'intérêts pécuniaires, constitution d'un avoir collectif et indissoluble, ce qui met obstacle à ce que la femme puisse posséder des biens particuliers, la communauté conjugale étant inconnue en droit chinois et annamite (4). Tous les biens propres de la femme au moment de son mariage sont versés et confondus dans l'association de fait qui existe entre elle et son mari, de sorte qu'il ne peut exister pour les enfants des biens maternels en regard du patrimoine paternel » (5).

(1) Saïgon, 10 octobre 1894, *J. J.* 94, p. 76.

(2) Saïgon, 6 septembre 1894, *J. J.* 94, p. 396.

(3) Saïgon, 7 février 1895, *J. J.* 95, p. 137.

(4) Saïgon, 31 janvier 1895, *J. J.* 95, p. 77.

(5) Saïgon, 31 août 1893, *J. J.* 1894, p. 63.

« Tous les biens acquis pendant le mariage ou durant une cohabitation prolongée sont réputés être la propriété du mari sur la tête duquel se concentrent tout l'avoir, toutes les ressources, toutes les économies, tous les gains, même ceux provenant d'un commerce auquel sa femme aurait participé et qui aurait prospéré » (1).

« Il peut disposer des immeubles à son gré sans avoir besoin de recourir à l'intervention de sa femme ».

« La communauté de biens entre époux n'existant pas en droit annamite, en prononçant le divorce, le tribunal ne peut ordonner le partage des biens acquis par les époux pendant leur mariage » (2).

« Attendu que contrairement à ce qui a été décidé par le premier juge, il y a lieu de déclarer, conformément aux principes qui régissent l'organisation de la famille annamite, que le mari, chef de la famille, est maître absolu tant de ses propres biens que de ceux de sa femme, quelle que soit d'ailleurs leur origine ; qu'en conséquence, une aliénation immobilière concernant un de ces biens, même inscrit au nom de la femme, ne peut être valablement consentie sans la participation dudit mari » (22 juin 1899 — Durwell).

Malgré l'acharnement avec lequel les femmes mariées annamites ne cessaient pas de plaider la cause de leurs biens propres, cette jurisprudence s'est maintenue jus-

(1) Saïgon, 26 août 1897, *J. J.* 1898, p. 69.

(2) 3 août, 1896, *J. J.* 94, p. 18.

qu'à la publication de la traduction du Code des Lê par M. R. Deloustal.

III. — L'étude de ce code révéla que la famille annamite n'était point purement agnatique, comme on l'avait compris à travers les textes de Gia-Long — copiés du Code Mandchou des Tsing — mais cognatique comme les familles occidentales contemporaines. Le droit des Lê a en effet admis formellement le principe des biens propres de la femme mariée et organisé minutieusement la communauté conjugale dont les articles 373, 374, 375 du Code des Lê ont prévu les différents cas de liquidation :

a) La femme prédécède : ses propres (tout ce qui lui est venu de ses parents) retournent à sa famille quant à la propriété, mais l'usufruit sur la moitié de ces propres sera laissé au mari survivant, même s'il se remarie. La moitié des biens de communauté revient à la femme, les parents de la femme deviennent propriétaires de cette part ; le mari conserve, sa vie durant, l'usufruit des deux tiers de cette masse.

b) Le mari meurt le premier : ses propres vont à sa famille quant à la propriété ; la veuve gardera l'usufruit de la moitié tant qu'elle ne sera pas remariée ; au remariage de la veuve, cet usufruit retournera aux nu-propriétaires. La part des biens de communauté revenant au mari deviendra, par similitude avec le cas précédent, la propriété de ses parents ; la veuve aura l'usufruit des deux tiers de cette part tant qu'elle gardera la mémoire de son mari (art. 373).

L'étude de l'art. 374 nous révèle que la communauté conjugale se dissout immédiatement par le partage des biens acquis en collaboration ; les parts sont égales, les droits étant égaux. Les propres de chacun des époux sont constitués par leur dot ou avancement d'hoirie et par les biens de succession acquis avant ou durant le mariage. A la dissolution du mariage, ces propres demeurent aux mains de l'époux qui les a acquis ; à son décès, ils font retour à leur origine : la famille du de cujus. A défaut d'ascendants, les propres comme la part du défunt sur la communauté, vont en propriété aux collatéraux. On retrouve donc dans le droit des Lê la règle de l'ancienne coutume française : « paterna paternis, materna maternis. »

IV. — On comprit dès lors que la coutume qui avait façonné la législation des Lê avait dû se continuer dans le même sens et qu'elle se trouvait en opposition complète avec le droit de Gia-Long et l'ancien droit chinois. Les tribunaux français s'étaient donc jusque-là engagés dans une fausse route. D'où un heureux changement de direction de la jurisprudence. Par un arrêt du 30 septembre 1910, la Cour de Hanoï déclare que : « le Code annamite de Gia-Long étant muet sur les conventions matrimoniales, les époux restent maîtres et libres de régler leurs intérêts pécuniaires comme ils l'entendent, et à défaut de conventions, la coutume faisant de la société conjugale une sorte de communauté de biens, ne constitue nullement le mari maître de cette communauté — le mari doit obtenir le consentement de la

femme pour tous les actes d'une certaine importance » (1).

Cet arrêt célèbre serait à citer tout entier. Il invoque directement « la coutume tonkinoise comblant les lacunes de la loi » ; il ajoute que cette coutume se justifie par cette double considération que, d'une part, c'est le plus souvent la femme annamite qui, plus active et plus économe, enrichit presque toujours la communauté, et que d'autre part, elle possède un droit éventuel d'usufruit, d'où le droit pour elle de surveiller l'administration de ces biens afin de conjurer sa propre ruine.

La Cour d'Hanoï, malheureusement, ne persista pas dans cette voie et la Cour de Saïgon continua à suivre l'ancienne doctrine : « La femme annamite n'a pas de patrimoine propre et les acquisitions qu'elle peut faire pendant le mariage entrent dans le patrimoine du mari et font partie de sa succession » (2).

Mais à partir de l'arrêt très important de la Cour de Saïgon du 24 mars 1921, la jurisprudence s'est décidée à adopter sans réticence la nouvelle solution, c'est-à-dire à accorder aux femmes mariées le droit d'avoir des biens propres. « Considérant, en effet, dit cet arrêt mémorable, que depuis longtemps déjà la coutume a reconnu à la femme mariée annamite le pouvoir de posséder des biens propres dans le cas particulier où il lui en échoit par donation, héritage, que cette règle

(1) Penant, 1912, *Jur.* p. 24.

(2) Saïgon, 11 mai 1911, *J. J.* 1912, pp. 37 et 41.

était admise par le Code des Lê beaucoup plus libre, beaucoup plus en rapport avec la mentalité annamite que le Code de Gia-Long qui n'est que la reproduction textuelle de la plus grande partie de l'antique et inhumain code mandchou ; que la jurisprudence, après avoir décidé pendant de longues années que tout l'avoir de la femme, présent et à venir, tombait dans le patrimoine du mari, a fini par évoluer et par consacrer la coutume ; que dans l'espèce il faut admettre que, puisque des terres litigieuses ont été achetées par Duong thi Loi sans la participation de son mari, qu'elle a signé seule les actes, qu'elle a été seule inscrite au C^ô, c'est qu'elle a payé ses acquisitions avec des deniers provenant de libéralités de ses parents ou d'héritages..., etc... » (1).

Dorénavant, la jurisprudence est d'accord avec la coutume, c'est-à-dire avec le Code des Lê. Et la femme mariée annamite peut posséder des biens propres qui sont constitués par sa dot ou son avancement d'hoirie et par les biens de succession acquis avant ou durant le mariage. A la dissolution du mariage, ces propres demeurent entre ses mains ; à son décès, ils font retour à leur origine : la famille du de cujus.

Administration des biens de l'épouse

V. — Tous les biens meubles et immeubles que l'épouse apporte en mariage ou qu'elle acquiert durant le mariage sont soumis à l'administration du mari. En

(1) Saïgon, 24 mars 1921, *J. J.* 1921, p. 388.

fait le mari abandonne souvent à l'épouse ses droits d'administration sur les biens meubles et lui donne même le mandat tacite d'en disposer dans l'intérêt du ménage. Mais si le bien meuble est vendu par acte écrit, cet acte est toujours passé au nom du mari et porte la mention « *tinh the dang* » (conjointement avec son épouse). Dans le cas d'un immeuble, l'acte doit toujours être passé au nom du mari agissant conjointement avec sa femme. Mais l'acheteur exige toujours le consentement et la signature de cette dernière (1).

En général, dans tous les actes de la vie juridique, l'épouse est toujours représentée par son mari. « La femme annamite qui contracte doit, en général, être présumée avoir agi avec l'autorisation de son mari. D'ailleurs, en dehors de cette présomption qui s'attache, en droit annamite, à tous les actes de la femme mariée, les juges peuvent trouver, dans certaines circonstances de fait, notamment dans les agissements équivoques des époux, la preuve que le mari était parfaitement au courant de la dette contractée par la femme et l'a tacitement ratifiée ».

B. — *Après la mort du mari*

VI. — Tout le monde est d'accord pour dire que l'usufruit légal de la veuve existe en droit annamite et la jurisprudence n'a jamais hésité à l'approuver (2).

(1) *Recueil des avis du comité consultatif de jurisprudence annamite*, pp. 11, 12, 13.

(2) *C. A. Saïgon*, 20 nov. 1880, Lasserre, p. 57 ; 27 août 1881. Lasserre, 97 ; 4 déc. 1882, *id.*, 143 ; 14 déc. 1882, *id.*, 141, etc.

Cependant, le Code de Gia-Long ne renferme aucune disposition, si laconique fût-elle à propos de l'usufruit de la veuve. C'est qu'il s'agit là d'une coutume juridique qui a toujours existé dans nos mœurs, mais que seul le droit des Lê a réglementée. En effet, si nous examinons les articles 373, 374, 375 du Code des Lê, nous verrons que la notion d'usufruit y est très nette. On dit « la femme veuve pourra jouir du bien donné sa vie durant » mais ne peut en « faire un bien particulier » ou « en cas de remariage cette part doit revenir à l'enfant ou aux parents du mari » (art. 373).

VII. — Le droit d'usufruit de la veuve annamite porte sur tous les biens propres du mari et sur la part des biens communs dont celui-ci avait la copropriété. Il ne porte pas sur les biens de Huong-Hoa que détenait le mari en tant qu'héritier cultuel, à moins qu'elle ne gère ces biens pour le compte de son fils aîné mineur.

Sur les biens dont elle a l'usufruit, l'épouse veuve a tous les pouvoirs d'administration de son défunt mari. Elle ne les perd pas du fait que le fils aîné a atteint sa majorité. Suivant sa volonté, elle les conserve ou les partage avec lui.

Mais ses droits dépassent parfois ceux d'un usufruitier ordinaire. C'est ainsi qu'elle a un libre droit de disposition sur les biens meubles pour faire fructifier le patrimoine successoral, payer les dettes de son défunt mari, subvenir à l'entretien et à l'éducation des enfants, à l'entretien de ses beaux-parents et des femmes de second rang et concubines, pourvoir à ses besoins et aux dépenses de la maison.

L'épouse veuve a également le droit d'aliéner les immeubles de la succession, mais à condition d'avoir le consentement de ses fils majeurs dont le fils aîné. S'il y a des enfants nés d'autres femmes, les fils majeurs doivent consentir à l'aliénation. Les mineurs sont représentés par leur propre mère à défaut de frères majeurs, issus du même lit qui les représentent. S'il n'y a que des enfants mineurs ou s'il n'y a que des filles majeures ou mineures, l'intervention du Tôn-Truong, chef de la parenté, est nécessaire. En cas de désaccord, l'assemblée de la famille se prononce sur la nécessité de l'aliénation.

VIII. — Comme contre-partie de ses droits, l'épouse veuve est tenue de payer toutes les dettes de son défunt mari, même si le passif dépasse l'actif. S'il s'agit de dettes personnelles au mari, le paiement des dettes s'effectue d'abord sur les biens propres du mari, ensuite sur les biens communs, et enfin sur les biens personnels de l'épouse. Si les dettes sont communes aux deux époux, les biens communs répondent d'abord du paiement.

Elle a pour obligation absolue de subvenir aux besoins des parents de son défunt mari, surtout si celui-ci était fils aîné. D'ailleurs, les parents du défunt habitent ordinairement avec la veuve non remariée de leur fils aîné.

L'indignité de l'épouse veuve nettement établie entraîne la déchéance de ses droits sur la succession de son défunt mari. Les cas d'indignité sont : l'inconduite grave et notoirement connue de l'épouse veuve,

le fait par elle d'avoir un amant, l'abandon de ses beaux-parents lorsqu'elle a la charge de les entretenir, ses manquements graves envers eux, l'abandon des enfants de son défunt mari, la dilapidation des biens de la succession, une condamnation grave pour attentat à la vie ou à la personne des proches parents de ce dernier. Si l'épouse veuve est déchue de ses droits sur la succession de son défunt mari, ces droits sont dévolus aux enfants de ce dernier. Ils ont alors le droit de procéder au partage des biens successoraux après l'expiration de la période de deuil. A défaut d'enfants et de descendants du mari, les droits de l'épouse veuve sur les biens de sa succession passent aux père et mère du mari ou à ses ascendants ou à ses parents les plus proches, à charge par ceux-ci de lui instituer un héritier cultuel (1).

SECTION II.— SITUATION DES FEMMES DE DEUXIÈME RANG ET DES CONCUBINES

A. — *Du vivant du mari*

I. — Une remarque préliminaire s'impose. Les femmes de second rang sont, quant aux biens, exactement dans la même situation que les concubines, à cette seule différence près que ces dernières, d'extraction humble, sont généralement sans ressources et, par conséquent, ne profitent pas de certains avantages que la

(1) *Recueil de Jurisprudence* précité, p. 40.

coutume leur reconnaît. Aussi ce que nous disons ci-après s'applique-t-il indifféremment aux unes comme aux autres.

Contrairement à ce qui se passe pour l'épouse, dont tous les biens sont réunis à ceux du mari et soumis à l'administration de ce dernier, les biens qu'une femme de second rang ou une concubine apporte en mariage ou acquiert pendant le mariage, constituent un patrimoine propre et distinct de celui de son mari. Sur ce patrimoine, elle a les droits d'administration et de libre disposition. Le mari n'a aucun droit sur ses biens. Elle est libre de donner ou de refuser l'argent que le mari peut lui demander. Si la femme de deuxième rang ou la concubine habite sous le même toit que le mari et l'épouse, le mobilier qui meuble la maison est présumé appartenir en commun à ces derniers. Mais son argent, ses bijoux, ses effets d'habillement et les meubles qu'elle a acquis en son propre nom sont considérés comme ses biens propres. Le mari ne peut en disposer contre son gré.

D'autre part, tandis que l'épouse ne peut faire aucun acte juridique sans le consentement et même sans l'assistance du mari, la femme de deuxième rang ou la concubine a une capacité complète. Elle peut s'obliger sans le consentement et à l'insu de son mari. Le mari et l'épouse sont responsables des engagements de la femme de deuxième rang quand ces engagements ont été contractés pour le compte du mari ou du ménage. En général, le mari se déclare responsable des engagements de la femme de deuxième rang contractés sans

son autorisation pour lui éviter des ennuis et la soustraire au déshonneur (1).

II. — Nous voyons ainsi que la coutume a donné à la femme de deuxième rang et à la concubine une capacité absolue qu'elle n'a pas accordée à l'épouse principale. Mais malheureusement, cet avantage reste le plus souvent fictif. Car si la femme de deuxième rang a le droit d'avoir un patrimoine propre dont elle peut disposer à sa guise, encore faut-il, pour qu'elle puisse user de ses droits, que ce patrimoine ne soit pas vide de biens. Or, en général, les femmes de deuxième rang et surtout les concubines appartenant à des familles peu aisées et même pauvres, à part ses bijoux et ses effets d'habillement, n'apportent presque pas de biens en se mariant. Et les biens qu'elles auront acquis pendant le mariage par leur travail personnel? La plupart du temps ils n'existent pas. Car, sauf de rares exceptions, les femmes de second rang et les concubines vivent sous le même toit que le mari et l'épouse et doivent ne s'occuper que des travaux que celle-ci veut bien leur confier. Si l'épouse tient un commerce, la femme de deuxième rang doit travailler sous ses ordres comme une employée, mais ne reçoit aucun gage.

La femme de deuxième rang ou la concubine ne peut donc user effectivement de la capacité que lui a accordée la coutume que si elle a une habitation séparée de celle de l'épouse et que si son mari lui a fourni un

(1) *Recueil de jurisprudence précité*, p. 26.

capital pour se livrer au commerce. Ces cas sont assez rares dans la pratique, car le mari, pour ce faire, doit avoir le consentement de l'épouse. Cette dernière, en général, s'y refuse, puisqu'une femme de premier rang ne permet la plupart du temps à son mari de prendre une femme de second rang ou une concubine qu'à la condition que cette dernière habite sous le même toit qu'elle pour être soumise directement à ses ordres et à son contrôle.

B. — *Après la mort du mari*

A la mort du mari, les femmes de second rang et les concubines n'ont aucun droit sur les biens composant la succession du défunt. Tant qu'elles respectent leur veuvage, elles ont droit au logement dans la même maison (si, bien entendu, elles y ont habité avant le décès du mari) que l'épouse veuve et aux aliments que cette dernière doit leur fournir. En cas de partage de biens successoraux, elles ont droit à l'usufruit des biens qui reviennent à leurs enfants, à charge par elles de les entretenir et de les élever. Si l'épouse veuve vient à mourir, c'est le fils aîné qui est tenu d'assurer l'entretien des femmes de second rang et des concubines.

Ces règles concernant la situation pécuniaire des femmes de second rang et des concubines après la mort de l'époux, qui ont été fixées par la coutume, ont été, après quelques hésitations, suivies par la jurisprudence des tribunaux français statuant en matière annamite. Ainsi un arrêt de la Cour d'appel de Saïgon, en date

du 14 juin 1888, décide : « Au décès du mari et du vivant de la femme de premier rang, les femmes de deuxième rang n'ont droit qu'aux aliments et à l'entretien » (1). Un autre arrêt de la même Cour, en date du 1^{er} mars 1922, donne même les raisons de cette solution : « Considérant que la femme de deuxième rang n'a jamais droit à l'usufruit des biens de son mari, pour la raison que seules les cérémonies rituelles incorporent la femme épousée à la famille et que ces cérémonies ne sont pas célébrées par la femme de deuxième rang ou concubine » : « la femme légitime est épousée, la femme de deuxième rang est achetée », dit l'adage coutumier ; qu'à la mort du mari elle reprend ses propres tout simplement et ne peut exiger que ce qui est nécessaire à sa nourriture et à son entretien » (2).

(1) *J. J.* 1891, p. 319. Dans le même sens : *C. I. C.* 12 juin 1907, 27 oct. 1910.

(2) *J. J.* 1923, p. 13. Dans le même sens : *C. I. C.* 10 sept. 1903, 17 janv. 1906.

CHAPITRE V

Situation des enfants des diverses femmes (1)

I. — La loi annamite n'établit aucune différence entre les enfants issus d'un mariage de premier rang et ceux issus d'une union avec une femme de second rang ou une servante-concubine. Leurs droits sont égaux devant la loi ; mais dans la famille, les enfants des femmes de second rang et des concubines ont une situation un peu inférieure à celle des enfants de l'épouse. C'est ainsi que ces derniers, quel que soit leur âge, sont toujours considérés comme les aînés des autres. Il peut arriver que dans une famille le premier né des fils ait pour mère une femme de second rang ou une concubine. Dans ce cas, ce n'est pas lui, mais c'est l'enfant mâle auquel la femme de premier rang épousée en

(1) Nous ne parlons dans ce chapitre que de la situation légale des enfants des diverses femmes. La situation de fait des enfants des femmes de 2^o rang et des concubines est traitée dans notre conclusion.

première ou en secondes noces (Kê-mau) vient à donner le jour qui deviendra l'aîné de la famille, puisqu'il est le fils de droite lignée du père (dich tu) engendré pour le culte et les sacrifices.

Les enfants des femmes de second rang appellent leur propre mère « sœur cadette de la mère » (di) et ceux des concubines appellent la leur « grande sœur » (chi) ; tandis que les uns et les autres doivent appeler l'épouse du père « mère » (me), car devant la loi elle est leur véritable mère à tous (Dich-Mau).

A la mort du père et à défaut de dispositions testamentaires réglant leurs droits respectifs, tous les enfants, sans distinction, sont appelés au même titre à participer à la succession. La loi est formelle à ce sujet. En effet, le Code Gia-Long, dans son art. 83, décret I, recommande : « Pour les enfants mâles de droit et de commune lignée (en dehors des cas où il y a un titre transmissible, titre qui, avant tout, revient au fils aîné ou au petit-fils aîné de droite lignée), lorsqu'ils partagent les valeurs, rizières et biens de la famille, on ne doit pas rechercher s'ils sont nés de l'épouse, des concubines ou des esclaves. C'est uniquement d'après le nombre des enfants que le partage a lieu et par parts égales ». Le texte ne parle pas des filles que le droit de Gia-Long exclut de la succession. Mais la coutume, inscrite dans le Code des Lê, les a toujours admises au même titre que les garçons à la succession de leur père et mère.

La jurisprudence des tribunaux français statuant en matière annamite a toujours consacré et respecté ce principe du partage égal entre tous les enfants (1).

II. — Il existe cependant une double dérogation à cette règle :

1° Concernant la dévolution des biens culturels.
« Dans toutes les familles, aussi bien celles des hauts dignitaires et des mandarins que des simples particuliers, on ne devra pas, en ce qui concerne les fils et les petits-fils appelés à assurer le culte des ancêtres, considérer l'âge ni s'attacher à la situation, mais observer les règles imposées par la loi naturelle. En conséquence, cette charge devra être dévolue au fils aîné issu de droite lignée (Dich tu). Si le fils aîné de droite lignée est mort, on prendra le petit-fils aîné. Dans le cas où il n'y aurait pas de petit-fils aîné de droite lignée, on se servira d'un fils cadet. Si l'épouse principale n'a pas d'enfants, on choisira alors un fils bien doué d'une femme de deuxième rang. Si les fils et petits-fils de droite lignée sont atteints d'infirmité ou convaincus d'indignité et incapables de rendre le culte, on informera le mandarin de la localité et on choisira un autre fils ou un autre petit-fils. Les membres de la famille seront admis à dénoncer ceux qui contreviendront à ces dispositions au Tribunal local qui adressera un rapport sur ces faits au Trône. Les coupables seront incriminés pour crime de lèse piété filiale et

(1) *C. A. I.* 20 juillet 1893 ; Penant, 99, art. 1321, p. 132 ; *C. A. I.* 4 mai 1916 ; Penant, 1918, art. 3832, p. 231.

manque de concorde par infraction et inobservation des lois rituelles » (art. 388 du Code des Lê, décret de la 3^e année Hông Thuan 1511).

2° Concernant la transmission des titres héréditaires :
« Toutes les fois qu'un fonctionnaire civil ou militaire sera dans les conditions nécessaires pour transmettre un reflet de sa dignité, ce sera toujours le fils ou petit-fils aîné de droite lignée qui sera investi de cette dignité héréditaire. Si le fils ou le petit-fils aîné de droite lignée sont empêchés (qu'ils soient morts, infirmes, atteints de maladies incurables, coupables de fornication ou de vol, ou dans tous les autres cas analogues), ce sera le fils ou le petit-fils suivant, par rang d'âge, dans la droite lignée, qui devra être investi de la dignité héréditaire ; s'il n'y a pas d'autre fils ou petit-fils de droite lignée, alors seulement il sera permis de désigner le fils ou petit-fils aîné de commune lignée pour être investi de cette dignité » (art. 46 du Code Gia-Long).

CHAPITRE VI

Un cas particulier de la pluralité des femmes : La polygamie sororale

I. — En Annam comme en Chine, on voit très fréquemment un homme, après la mort de sa femme, se remarier avec sa belle-sœur. Cette union en secondes noces d'un veuf et de la sœur de sa femme défunte était d'un usage général et très ancien. Elle est généralement bien en vue dans la société. On la considère même comme un témoignage suprême de l'amour conjugal qu'un mari puisse avoir pour sa femme disparue et la plus grande marque de reconnaissance qu'il puisse manifester à sa belle famille.

Quand la famille de la défunte est considérable et surtout quand cette dernière laisse des enfants en bas âge, il n'est pas rare que les beaux-parents exercent une certaine pression sur leur gendre pour l'amener à se remarier avec sa belle-sœur. Ils peuvent ainsi protéger leurs petits-enfants en leur écartant le risque

d'avoir une marâtre étrangère et méchante qui leur fera subir de mauvais traitements. L'épouse en secondes noces de leur père étant la sœur de leur mère, les enfants sont sûrs d'avoir son affection, même lorsque cette seconde union aura donné naissance à des enfants.

Mais quand un veuf se remarie, s'il n'épouse pas sa belle-sœur, sa seconde femme n'en est pas moins considérée comme la fille des parents de la première épouse, à tel point que en Chine, elle porte à leur mort le deuil que leur véritable fille eût dû porter (1). De même, il est d'usage en Chine, que les enfants de la deuxième épouse portent le deuil des parents de la première et les fassent passer dans les cérémonies familiales avant leurs propres grands-parents (2). Leur mère est, en effet, considérée comme entièrement substituée à la deuxième épouse, elle en apparaît comme une espèce de sœur adoptive ; pour les parents de la défunte, elle est comme une fille retrouvée.

Ces coutumes chinoises, selon M. Marcel Granet, dans son livre « La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale », ne se peuvent guère comprendre que si on imagine que le mariage en secondes noces avec la sœur de la femme défunte, si fréquent dans la pratique, a eu en principe un caractère obligatoire.

II. — Cette obligation pour un mari devenu veuf d'épouser la sœur de sa première femme, à laquelle

(1) P. Pierre Hoang, *Le mariage chinois au point de vue légal* (40), note 4.

(2) *Ibid.*, note 3.

M. Frazer dans « Totemism and Exogamy » (1) et M. Marcel Granet, dans l'ouvrage précité, ont donné le nom de sororat, dérive d'un droit qui a existé dans l'ancienne Chine et qui consiste à « épouser la sœur de sa femme vivante. Il ne s'agit pas, comme on pouvait le croire, de prendre plusieurs années après le mariage avec son épouse, sa belle-sœur comme femme de second rang. Il s'agit bel et bien de s'unir, par un seul et même mariage, avec deux ou plusieurs sœurs. Cet usage est appelé par M. Granet : Polygynie sororale. Il a adopté l'expression polygynie de préférence à polygamie, parce que ce dernier mot « laisse entendre que le recrutement des femmes multiples se fait à l'aide d'une pluralité de contrats », tandis que la polygynie se caractérise par le fait qu'il suffit d'un seul contrat pour créer des relations matrimoniales, non pas entre deux, mais entre plusieurs personnes. La polygynie sororale, selon M. Granet, qui la démontre en s'appuyant sur des textes formels, était une coutume généralement suivie en fait et obligatoire en droit dans la noblesse à la période féodale de l'histoire chinoise qu'on nomme d'ordinaire la période Tch'ouen Ts'ieou et qui correspond à la fin de la dynastie des Tcheou. A cette époque, à un mariage noble, la famille de la mariée faisait toujours suivre celle-ci d'un groupe de jeunes filles appelées les « suivantes » et destinées à devenir les femmes de rang secondaire

(1) J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, T. IV, pp. 139 à 151.

du marié et dont le nombre varie suivant le rang nobiliaire de ce dernier. Et on devait faire accompagner les suivantes d'une nièce et d'une sœur cadette. « On désire faire en sorte que si une femme a un fils, deux autres personnes s'en réjouissent : *nhat nhan huu tu, nhi nhan hi da*. Par là, en empêchant la jalousie on augmente le nombre des descendants » (1). Et il est remarquable qu'en aucun cas, le lot d'épouses ne peut être pris entièrement parmi les filles d'une même génération. Dans chacune des branches familiales qui lui envoient des femmes, un seigneur ni un roi ne peuvent prendre plus de deux sœurs.

Pourquoi était-il interdit d'épouser trois sœurs ? La raison en réside dans la valeur caractéristique du nombre trois.

« Trois pour les Chinois est le premier pluriel, et partant signe de totalité : trois animaux constituent un troupeau, trois hommes suffisent à constituer une assemblée. Un seigneur considère un groupe de trois hommes comme une assemblée symbolique de la totalité de ses sujets, c'est pourquoi il s'incline devant eux (cf. *Li Ki - Kiu-Li*, I. 5. 37). Un roi ne prend pas trois animaux à la chasse, ce serait épuiser les espèces vivantes (cf. *Yi-King*).

« Prendre les trois sœurs, c'est accaparer toutes les filles d'une génération, car 3 c'est le nombre final ».

Aussi, un noble, quel que soit son prestige, ne peut

(1) M. Granet, *La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, p. 15.

pas prendre trois sœurs. « Celui qui oserait le faire, tel le Duc K'ang de Mi, donnerait la preuve d'une arrogance qui, à coup sûr, déterminerait sa perte. C'est un excès punissable qu'épouser trois sœurs, car « c'est signifier, de manière symbolique, que l'on prétend accaparer toutes les ressources dont une famille dispose, dans le présent, pour fournir à ses alliances » (1).

III. — Une pareille pratique n'a jamais existé dans notre société ; ni la législation ni la coutume annamite, de quelque époque que ce fût de notre histoire, n'a admis qu'un homme, quelle que soit sa condition, puisse contracter, par un seul mariage, des liens matrimoniaux avec plus d'une femme. Car comme nous l'avons montré, le mariage annamite est dans son principe essentiellement monogamique. C'est ce qui fait la différence fondamentale qui sépare en matière de mariage la législation annamite de la législation chinoise qui elle, admet la polygamie, dans son sens le plus complet du mot. Ceci est pour nous montrer que les Annamites, bien que tributaires de la civilisation et de la culture chinoises, ont su toujours s'affranchir d'une imitation servile pour se créer une personnalité originale qui se manifeste dans tous les domaines. Nombre d'institutions juridiques chinoises n'ont pas été admises dans notre pays, ou n'y ont été admises que plus ou moins transformées, plus ou moins moulées au génie particulier de notre peuple. La polygamie sororale heurte trop notre conception spéciale de la polygamie pour pouvoir être

(1) M. Granet, ouvrage précité, p. 27.

pratiquée dans notre société. Mais s'il n'est pas permis à un Annamite d'épouser par un seul et même mariage deux sœurs, il est au contraire très fréquent qu'un homme prend comme femme de second rang la sœur cadette de son épouse si cette dernière ne lui a pas donné d'enfants, tout au moins d'enfants mâles. Nous disons bien femme de rang secondaire, car en raison du degré de parenté, la sœur cadette qui épouse le mari de la sœur aînée n'est jamais traitée comme une concubine. Les sentiments naturels des deux sœurs mariées au même époux ne leur permettant point de devenir jalouses l'une de l'autre, les querelles de gynécée sont ici sinon supprimées, du moins assez rares. La maternité, qui est dans un ménage polygame la source de terribles rivalités, n'est point ici une occasion de sentiments exclusifs et de discorde : l'épouse infortunée qui n'a pu avoir d'enfants ne voit pas avec haine la femme de rang secondaire donner à son mari des héritiers, si cette dernière est sa propre sœur.

IV. — Il est curieux de constater que les lois chinoises et annamites qui punissent d'une façon rigoureuse l'inceste, se relâchent de leur sévérité pour l'union du beau-frère avec la sœur cadette de son épouse soit après la mort, soit du vivant de cette dernière. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, d'après ce que l'on sait de l'organisation agnatique de la parenté en droit chinois et annamite, parce que l'union matrimoniale n'établit point de liens entre le mari et les proches de sa femme. La loi des Ts'ing, par exemple, interdit le mariage entre le gendre et la belle-mère et punit leur

inceste de la peine de strangulation immédiate. L'union incestueuse avec la veuve d'un oncle maternel est punie par un exil d'un an. De même, la loi annamite punit de la décapitation la fornication avec une cousine germaine de la mère ou avec l'épouse d'un oncle frère de la mère (1).

En vérité, l'union du beau-frère avec la sœur cadette de son épouse trouve son explication ailleurs. Selon M. Granet, le sororat qui est l'usage imposant au mari devenu veuf l'obligation d'épouser la sœur de sa première femme, doit être rapproché de l'usage antithétique connue sous le nom de lévirat : chez les anciens Hébreux, par exemple, une veuve était obligatoirement mariée au frère cadet de son défunt mari. Sororat et lévirat, qui apparaissent comme l'endroit et l'envers d'une coutume originale, auraient pour origine l'ancien mariage de groupe dans lequel un groupe de frères épouse un groupe de sœurs et possède les femmes en commun.

« Si le sororat, limité au droit d'épouser la sœur d'une femme défunte, est certainement dérivé d'un droit ancien d'épouser la sœur de sa femme vivante, il devient hautement probable que la coutume répandue par tout le monde du lévirat, laquelle oblige une femme à épouser le frère de son mari défunt est, en même manière, dérivée d'un ancien droit d'épouser le frère de son mari vivant. Comme les deux coutumes du lévirat et du sororat sont communément pratiquées par les mêmes gens, nous semblons justifiés à conclure qu'elles sont les deux

côtés d'une ancienne institution unique, savoir le mariage de groupe, dans lequel un groupe de frères épouse un groupe de sœurs et possède les femmes en commun » (1). Donc, sous la forme du mariage d'un groupe de frères et d'un groupe de sœurs, il a existé un lien d'ordre matrimonial unissant beaux-frères et belles-sœurs. Ce lien expliquerait pourquoi les lois chinoises et annamites, qui punissent sévèrement l'inceste, permettent de se marier avec la sœur cadette de son épouse défunte ou de prendre comme femme de second rang la sœur de son épouse vivante.

V. — Certains traits de mœurs actuelles nous témoignent de l'existence de ce lien qui a existé entre beaux-frères et belles-sœurs. Ainsi nous savons qu'en Annam comme en Chine, le deuil est la principale caractéristique des relations de parenté ; deux personnes qui portent le deuil l'une de l'autre sont parentes, et n'ont point le connubium ; celui-ci existe au contraire entre ceux qui ne se doivent point le deuil. Or, on doit le deuil à toutes femmes entrées par mariage dans la famille : épouses d'oncles, de frères et de neveux ; on n'en porte point pour les belles-sœurs et celles-ci n'en portent pas pour leurs beaux-frères.

D'autre part, les anciennes interdictions qui séparaient le cadet de la femme de l'aîné sont aussi significatives. Il leur est interdit de s'adresser la parole (2). En Chine, si l'un meurt, l'autre n'a pas le droit de pratiquer comme

(1) J. G. Frazer, *Totemism and Eusgamy*, p. 149.

(2) Li Ki, *Couvreur I*, p. 29.

il faut le faire sur tout autre parent défunt, le rite de l'attouchement (1). C'est que le beau-frère cadet et la belle-sœur aînée doivent agir l'un par rapport à l'autre comme deux fiancés. Il est impossible de ne pas rapprocher cette règle de celle qu'exprime le proverbe « la cadette ne franchit pas la porte du mari de la sœur aînée ». On connaît cette règle de la pudeur chinoise : dès qu'une jeune fille est en passe d'être mariée, elle est obligée de fuir, non pas seulement son prétendu mari, mais tout ce qui peut en appeler l'image ; il faut qu'elle s'arrange pour ne point apercevoir, ni son portrait, ni ses parents ; pour ne point entendre prononcer son nom ou même lire le caractère qui le symbolise. Si pareils accidents arrivaient, elle devrait à son honneur de rougir.

Donc, si une cadette doit s'abstenir de rencontrer son beau-frère, c'est qu'elle est en tout cas obligée de garder la conduite qui convient à une fiancée éventuelle.

(1) Li Ki, Couvreur II, p. 188.

CHAPITRE VII

Le nouveau Code civil

1. — Avant d'exposer les dispositions de ce corps de lois, il convient de faire connaître l'esprit dans lequel il a été conçu. Pour cela nous ne saurions mieux faire que de citer le passage suivant du rapport à M. le Résident Supérieur au Tonkin, de la Commission chargée de son élaboration : « L'esprit général, y est-il écrit, qui a présidé à ce travail de codification, a été de ne porter aucune atteinte aux institutions fondamentales de la société annamite, tout en les adaptant à l'évolution des mœurs et à l'état social actuel des indigènes. Ces institutions sont régies par les dispositions millénaires du droit chinois, souvent très différentes du très ancien droit annamite, et surtout par des coutumes qui se sont transmises à travers les âges avec les modifications et les altérations que le temps leur a fait subir. Aussi le projet de Code civil tient-il le plus grand compte des coutumes recueillies dans leur dernier état par le Comité de jurisprudence, notamment en ce qui concerne la constitution de la famille et le droit successoral et culturel. Quant aux matières où les coutumes et les tradi-

tions sont le plus souvent muettes, obscures et incertaines, il était naturel de s'inspirer des dispositions du Code civil français que les tribunaux ont l'habitude d'appliquer, non comme législation positive, mais comme raison écrite, et qui leur servent à trouver la solution pratique de nombreux litiges. Toutefois, la commission n'a pas hésité à s'en écarter chaque fois qu'elle a cru pouvoir le faire utilement. »

Donc, le caractère dominant du nouveau Code est qu'il suit de très près la coutume dans la matière du droit de famille et particulièrement dans celle qui nous occupe, la polygamie, dont le droit coutumier était seul, jusque-là, à fournir presque toute la réglementation.

II. — Ainsi, comme la coutume, la nouvelle législation reconnaît deux sortes de mariages légitimes : les mariages du premier degré et les mariages du second degré (art. 79). Mais un homme ne peut avoir qu'une seule épouse ou femme de premier rang. Il est interdit, en effet, sous peine de nullité, de contracter un mariage de premier rang lorsqu'on est déjà tenu par les liens d'un autre mariage de premier rang non dissous. Mais le tribunal a la faculté, si la femme épousée en second lieu y consent, tout en prononçant l'annulation du second mariage de premier rang, d'ordonner qu'il sera déclassé et qu'il constituera une union de second rang. Si la femme épousée en second lieu est mineure, les personnes qualifiées pour consentir à son mariage doivent acquiescer au déclassement de l'union par elle contractée. Dans le cas où le jugement d'annulation comporte déclassement de l'union postérieure, une expédition en

est transmise à l'officier de l'Etat civil qui en transcrira le dispositif en marge de l'acte de mariage déclassé (art. 84, § 8). Ce n'est que lorsque le mariage avec la femme de premier rang est dissous que le mari peut contracter une autre union du premier degré avec une nouvelle épouse. Si la première épouse est décédée, il doit attendre pour se remarier l'expiration de la période de deuil fixée à un an. Le mari devra justifier de la dissolution du mariage du premier degré par la production des actes judiciaires ou de l'Etat civil établissant l'absence, le divorce, ou le décès de la femme de premier rang (art. 81). Il est interdit, d'autre part, sous peine de nullité également, de contracter mariage avec une femme de deuxième rang avant d'avoir contracté mariage avec une femme de premier rang (art. 80 et art. 84, § 7). Le mari, pour contracter un mariage du deuxième degré, doit avoir le consentement de l'épouse. Ce consentement résultera soit de la déclaration expresse faite par l'épouse à l'officier de l'Etat civil et mentionnée sur l'acte de mariage de la femme de second rang, soit de son acceptation tacite (art. 93).

Le code prescrit les mêmes formalités pour les mariages du deuxième degré que pour les mariages du premier degré. Ces formalités sont : l'accomplissement des cérémonies conformément à la coutume du lieu, la déclaration à l'officier de l'Etat civil et l'inscription sur les registres. « Lorsqu'un mariage aura été célébré suivant la coutume du lieu, déclaration en sera faite dans les huit jours au plus tard à l'officier de l'Etat civil, qui inscrira cette déclaration sur le registre spécial des maria-

ges. La déclaration sera faite par les époux assistés de leurs parents et de deux témoins. Si les deux époux sont malades ou même si l'un d'eux seulement est hors d'état de venir faire la déclaration, l'officier de l'Etat civil se transportera à leur domicile sur leur demande, pour recevoir la déclaration en présence des parents et des témoins » (art. 31). L'acte de mariage doit mentionner :

1° Les noms, prénoms, âge et domicile de chacun des époux.

2° Le rang de la femme.

3° Les nom, prénoms, âge, profession et domicile des père et mère ou des personnes en tenant lieu avec indication, le cas échéant, de leur décès.

4° Les nom, prénoms, âge, profession et domicile des témoins.

5° La date de la célébration du mariage (art. 32).

La déclaration doit être faite à l'officier de l'Etat civil du lieu où réside l'épouse au moment du mariage. Elle sera signée par les nouveaux époux, leur père et mère, ou les personnes en tenant lieu et les deux témoins. Dans le cas où les déclarants et les témoins ne sauraient signer, ils apposeront leurs empreintes digitales et mention en sera faite. L'officier de l'Etat civil signera ensuite le registre et y apposera son cachet (art. 33).

III. — Les conditions de fond requises pour contracter un mariage du premier degré ou un mariage du deuxième degré sont les suivantes. L'homme avant dix-huit ans révolus, la femme avant quinze ans révolus ne peuvent contracter mariage (art. 73). Mais à titre exceptionnel l'autorité provinciale peut accorder des dispenses

d'âge pour des motifs sérieux. Toutefois, les dispenses d'âge ne peuvent être accordées pour les hommes âgés de moins de quinze ans et pour les filles de moins de douze ans (art. 75).

Le mariage est prohibé entre personnes unies par un lien de parenté ou d'alliance en ligne directe à tous les degrés, que le lien soit légitime, naturel ou qu'il résulte d'une adoption. En ligne collatérale, le mariage est aussi interdit entre :

1° Frères ou sœurs, qu'ils soient ou non du même père et de la même mère, soit entre eux, soit avec les frères et sœurs adoptifs.

2° Les belles-sœurs (chì dâu, em dâu) et les frères du mari (anh chông, em chông).

3° Les oncles et nièces, les tantes et neveux.

4° Les femmes des oncles paternels (Bac gai ou thim) et les neveux du mari (chau chông).

5° Les cousins germains et issus de germains et les cousines germaines et issues de germaines du côté paternel et maternel, et les cousins et les cousines issus de germains du côté paternel.

6° Les cousins et les cousines issus de la même parenté et portant le même nom de famille (dông-lông) (art. 74).

Le consentement des deux époux est indispensable pour la formation du mariage. Les enfants majeurs et mineurs ne peuvent en aucun cas contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère ; en cas de dissentiment, le consentement du père suffit. Si le père est décédé ou dans l'impossibilité de manifester sa volonté, le consentement est donné par la mère. Si le

père et la mère sont morts ou dans l'impossibilité de manifester leur volonté, le consentement doit être donné par l'aïeul et l'aïeule paternels. S'il y a dissentiment entre l'aïeul et l'aïeule, il suffit du consentement de l'aïeul. S'il n'y a ni père ni mère, ni aïeul, ni aïeule, ou s'ils se trouvent dans l'impossibilité de manifester leur volonté, les mineurs de 21 ans, garçons et filles, ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leur tuteur. A défaut du consentement des parents, ascendants paternels ou tuteur, le mariage est annulable (art. 76, 77, 78 et 88).

IV. — Par le mariage, l'épouse et les femmes de second rang sortent de leur propre famille et entrent dans la famille de leur mari. L'épouse a le droit et le devoir d'habiter au domicile du mari, tandis que les femmes de second rang peuvent être obligées d'avoir une habitation séparée. Mais en aucun cas, l'autel des ancêtres ne peut être installé ailleurs que dans la maison principale habitée par l'épouse (art. 94). Les époux se doivent mutuellement aide, secours et assistance. Le mari doit protection à son épouse et à ses femmes de second rang ; il doit subvenir, selon ses ressources, à leurs besoins. L'épouse et les femmes de second rang doivent fidélité et obéissance à umari (art. 92). Les femmes de second rang doivent obéissance et respect à l'épouse (art. 93). Le mari est le chef de l'union conjugale. Il représente valablement l'épouse et les femmes de second rang dans toutes les affaires les concernant, sauf le cas où elles sont poursuivies en matière pénale. Toutefois, le mari peut donner à l'épouse et aux femmes

de second rang le pouvoir d'agir elles-mêmes. Ces dernières ont, en outre, le droit d'exercer une profession ou tenir un commerce avec le consentement tacite ou exprès du mari, ou, en cas de refus de celui-ci, avec le consentement du Président du tribunal du deuxième degré (art. 95, 97, 101 et 103).

V. — En ce qui concerne la situation de la femme de premier rang quant aux biens, le Code organise un régime de communauté complète de tous les biens, apports des époux et bien communs, qui appartiennent indivisément au mari et à la femme. Art. 107.: « Les apports du mari, les apports de l'épouse, les biens acquis en commun par les deux époux pendant le mariage, les biens acquis par chacun d'eux durant le mariage à titre onéreux ou à titre gratuit et les revenus de ces divers biens, appartiennent indivisément aux deux époux. » Le mari administre la communauté. L'épouse pour l'administrer doit avoir qualité pour représenter l'union conjugale. L'aliénation des biens communs se fait d'une façon conjointe ou avec le consentement tacite ou exprès de l'un et de l'autre. Le mari peut seul, dans l'intérêt du ménage, disposer des biens de la communauté, à l'exception toutefois des immeubles rentrant dans les apports de l'épouse (art. 109). Passivement, la communauté comprend toutes les dettes des époux (art. 111). En cas de prédécès de la femme, le mari sera seul propriétaire de toute la communauté, y compris les apports de l'épouse (art. 113). L'épouse divorcée reprendra ses apports et aura la moitié des biens communs si elle n'a pas d'enfants. En présence des enfants, elle

n'aura qu'une portion de biens communs produite par son activité et reprendra ses hardes et bijoux personnels. Cette portion est réduite de moitié en cas d'adultère de la femme.

Il n'y a au contraire pas de communauté de biens entre le mari et la femme de second rang. Celle-ci conserve la propriété, l'administration, la jouissance et la disposition de ses biens personnels. Le mari ne peut en disposer contre son gré. Lorsqu'elle habite sous le même toit que le mari et l'épouse, le mobilier qui meuble la maison est présumé appartenir à ces derniers. Elle n'est pas tenue au paiement des dettes du mari. Le mari n'est tenu des dettes de la femme de second rang que si elles ont été contractées pour le compte ou dans l'intérêt du ménage (art. 114 et 115). La femme de second rang divorcée n'a jamais droit à une partie de la communauté ; elle ne peut exercer que la reprise de ses propres.

VI. — Après la mort du mari, l'épouse veuve le remplace dans la direction de la maison. Si le mari était Gia-Truong, elle continue à exercer ses droits. L'épouse veuve a tous les droits de puissance paternelle de son défunt mari sur ses propres enfants mineurs et sur ceux des femmes de second rang. La communauté est prolongée en sa faveur, mais elle doit pourvoir à l'entretien de toute la famille. Art. 346 : « L'épouse veuve a sa vie durant l'usufruit des biens propres de son défunt mari, des biens communs et de ses biens propres. Elle a sur ces biens tous les pouvoirs d'administration de son défunt mari. Elle peut les partager avec le fils aîné lorsque celui-ci a atteint sa majorité. » Art. 345, § 2 : « Elle

doit à l'aide des biens propres de son mari et des biens communs dont elle a l'administration et à l'aide de ses biens propres, pourvoir à leur entretien et à leur éducation et à l'entretien des femmes de second rang. »

Elle a le droit de disposer des immeubles et des meubles acquis depuis son veuvage grâce à son activité. Mais les biens propres du mari et les immeubles communs ne peuvent être aliénés qu'avec le concours de tous les fils majeurs (art. 347).

L'épouse veuve a encore sa vie durant le droit de s'opposer au partage des biens successoraux. Il est interdit aux enfants de procéder de son vivant et sans son consentement au partage de ces biens (art. 350).

Les femmes de second rang, au contraire, n'ont droit à aucune part de la succession de leur défunt mari. Elles ont seulement droit au logement, à la nourriture et à l'entretien. Au décès du mari et en cas de survivance de l'épouse, les femmes de second rang peuvent, si elles y consentent, demeurer au foyer familial avec leurs enfants, sous l'autorité de l'épouse veuve, à condition que celle-ci ne s'y oppose pas. Leurs droits et leurs devoirs demeurent les mêmes que du vivant de l'époux commun. Si l'épouse veuve s'oppose à ce que les femmes de second rang cohabitent avec elle, les femmes de second rang reprennent leurs effets personnels et leurs biens et bénéficient, en cas de besoin, d'une part de biens en nature ou en argent destinée à subvenir à leur entretien et à leur subsistance, ainsi qu'à ceux de leurs enfants mineurs issus de leur mariage avec le défunt

et qui seraient à leur charge. Mais si elles se remarient, vivent en concubinage ou dans l'inconduite, elles perdent leur droit à ladite part, dont une portion seulement pourra continuer à leur être servie pour les besoins de leurs enfants mineurs. La suppression de la part peut être demandée par l'épouse veuve, les ascendants du mari défunt, ses frères et sœurs majeurs, l'assemblée de la famille.

VII. — Les enfants des femmes de second rang ont les mêmes droits successoraux que les enfants des femmes de premier rang. L'art. 337 du Code ne fait en effet aucune distinction : « Les successions *ab intestat* sont dévolues aux enfants du défunt. Tous, garçons et filles, concourent au partage par portions égales. » Cette règle, toutefois, souffre exception en ce qui concerne les biens du Huong-Hoa qui doivent être attribués en premier lieu au fils aîné de l'épouse, ou à son défaut, au fils aîné de celui-ci (dich-tôn). A défaut de descendants mâles du fils aîné, le bénéficiaire du Huong-Hoa est le deuxième fils de l'épouse ; à défaut de deuxième fils et de descendants mâles de celui-ci, le troisième fils de l'épouse et ainsi de suite.

Les enfants de l'épouse, quel que soit leur âge, sont toujours considérés comme des aînés par rapport aux enfants nés des femmes de deuxième rang. A défaut seulement d'enfants et de descendants mâles de l'épouse, le bénéficiaire du Huong-Hoa est le fils le plus âgé des femmes de deuxième rang.

CRITIQUE

VIII. — Nos critiques ne portent que sur deux points principaux : l'institution des mariages légitimes du deuxième degré et le régime des biens de la femme de premier rang.

L'article 79 du nouveau Code en reconnaissant deux sortes de mariages légitimes, ceux du premier degré et ceux du deuxième degré, donne ainsi une consécration légale à la polygamie. Cette institution, on a pu le constater par la lecture des chapitres précédents, n'a jamais existé dans notre pays qu'à l'état de coutume : aucune disposition pareille à l'article 79 ne se trouve ni dans le Code Gia-Long ni dans le Code des Lê. Le nouveau code ainsi, non seulement est en retard sur l'évolution actuelle de la femme annamite (1), mais marque encore une régression nette sur notre ancien droit.

Nous ne méconnaissions certes pas l'intention très louable du législateur de 1931. En prescrivant pour les mariages du second degré, aussi bien que pour les mariages du premier degré, la déclaration à l'officier de l'état civil et l'inscription sur les registres, il a voulu donner plus de garantie à la situation de la femme de second rang et supprimer en même temps la possibilité d'acheter des concubines. Désormais un mari qui prend une deuxième femme, qu'il veuille la considérer comme sa femme de second rang ou comme sa concubine, doit toujours passer devant l'officier de l'état civil. La femme

(1) Voir nos conclusions générales.

ainsi épousée ne courra plus, par conséquent, le risque d'être renvoyée impitoyablement par le seul fait qu'elle aura déplu soit au mari, soit à l'épouse. Son union avec le mari, tout comme celle de ce dernier avec la femme de premier rang, ne pourra être dissoute que par la procédure compliquée du divorce. Mais il n'en sera ainsi que si les formalités légales sont observées. Or, tel ne sera pas, à notre avis, le cas des futures unions du deuxième degré. Nous savons que la coutume a déjà fixé les formalités des mariages de deuxième rang et que, malgré cela, les femmes qui ont été épousées selon ces formalités, pourtant déjà très réduites, sont assez rares. Les ménages polygames actuels, en dehors de l'épouse, se composent en général de concubines qui ont été simplement achetées. La raison en est que les maris qui prennent des femmes de second rang ou des concubines obéissant le plus souvent à leur caprice ou à leur passion plutôt qu'au devoir impérieux d'avoir un héritier mâle, évitent le plus possible de donner la moindre publicité à ces unions et à plus forte raison de célébrer un mariage, quelque simplifié soit-il. Pour la même raison, les maris se refuseront certainement à aller devant l'officier de l'état civil ; mais cela ne les empêchera pas de prendre concubines et femmes de second rang. Alors leur union avec ces dernières, par le fait qu'elle n'est pas déclarée à l'officier de l'état civil et inscrite sur les registres, sera déclarée illégitime, et la femme ainsi épousée n'aura pas droit aux avantages légaux attachés à la qualité de femme de second rang.

Les enfants qui naîtront de ces unions illégitimes seront réputés « nés hors mariage » et s'ils ne sont pas reconnus par leur père, ils ne pourront pas prétendre aux droits accordés par la loi aux enfants légitimes, à moins que leur mère n'ait parvenu à établir leur filiation paternelle par une action en recherche de paternité, action toujours très difficile à intenter en raison des preuves à fournir. Les femmes de second rang et leurs enfants courent beaucoup ainsi le risque d'être abandonnés. Donc le régime du nouveau code, tout en consacrant la polygamie, comporte les mêmes inconvénients que le régime de la monogamie légale : à savoir les unions illégitimes et les enfants abandonnés, inconvénients que notre ancien droit a évités à notre société.

En ce qui concerne le régime des biens de l'épouse, nous avons vu que, d'après le nouveau code, à défaut de conventions spéciales, tous les biens meubles et immeubles qui lui appartenaient lors de la déclaration du mariage ou qui lui échoient pendant le mariage par succession ou à quelque autre titre gratuit et qui constituent ses biens propres, sont soumis au même titre que les biens communs à l'administration du mari. Ces biens n'ont d'ailleurs pas tout à fait le caractère de « biens propres de l'épouse » car à son décès, ils deviennent la seule propriété du mari survivant. C'est seulement en cas de prédécès du mari qu'apparaît nettement la distinction entre les biens propres de la femme et les biens communs des époux : sur ces derniers biens l'épouse veuve n'a que le droit d'usufruit tandis que sur les premiers, elle a le droit de pleine propriété. Ces dis-

positions aboutissent à cette situation paradoxale que, théoriquement (abstraction faite de ce que, dans la pratique, les femmes de second rang, appartenant en général à des familles pauvres, n'apportent presque pas de biens en se mariant), la femme de premier rang a une situation moins privilégiée que la femme de second rang et qu'une femme riche aurait, au point de vue strictement pécuniaire, avantage à être femme de second rang plutôt que femme de premier rang. La femme de second rang a, en effet, le droit d'avoir un patrimoine propre dont elle a seule la propriété, l'administration, la jouissance et la disposition. A son décès, ce patrimoine est attribué non pas à son mari, mais à ses proches parents, et à leur défaut à sa famille d'origine. La femme de second rang bénéficie donc seule pleinement de la règle si libérale : « Paterna paternis, materna maternis » qui a existé dans notre code des Lè et que nous devrions, en toute équité, appliquer en faveur de l'épouse. Car, si pour assurer au ménage une unité de direction, tous les biens des époux doivent être soumis à l'administration du mari seul, rien ne justifie l'attribution en pleine propriété au mari survivant de tous les biens propres de la femme prédécédée. Ces biens devraient, à défaut de descendants directs, retourner à la propre famille de la défunte.

CONCLUSION

C'est l'honneur de la science juridique de chercher avant tout, non pas ce qui est le plus utile, mais ce qui est juste et droit.

Paul GIDE, *La condition privée de la femme*, 2^e éd., p. 459.

What is not reason is not Law.
Blaskstone, *Commentaires*,
tome I, p. 70.

.I

Notre étude détaillée de la polygamie nous a permis de constater que cette institution, telle qu'elle était pratiquée selon nos mœurs, comporte un avantage. Elle épargne à notre pays cette dangereuse plaie sociale que constituent les unions illégitimes avec leurs conséquences inévitables : l'avortement criminel et l'infanticide. Nous avons vu, en effet, que l'ancien droit annamite ne connaissait pas la distinction entre enfants légitimes et enfants naturels. Tous les enfants, qu'ils soient issus d'un mariage de premier rang, contracté dans les formes solennelles prescrites par la loi et la coutume ou d'une union de fait avec une concubine ont des droits égaux. Et mieux, ils sont tous réputés enfants de l'épouse légitime.

Mais cet avantage, pourtant très appréciable, n'est pas une raison suffisante pour militer en faveur du maintien de la polygamie dans notre pays. La pluralité des femmes comporte beaucoup trop d'inconvénients qui sont loin d'être compensés par l'avantage dont nous venons de parler.

D'abord, s'il est déjà très difficile à un ménage monogamique de vivre dans une parfaite entente, il est, je dirais miraculeux qu'un mari qui a plusieurs femmes, arrive à faire régner la paix dans sa maison. Sous leur apparente harmonie, les familles polygamiques dissimulent toujours dans leur sein des conflits et même des drames qui, pour être cachés, n'en sont pas moins déchirants. Ces conflits et ces drames, provoqués par les rivalités entre les femmes, persistent entre leurs enfants. Il n'est pas rare de voir des frères, nés de mères différentes et que la vie a déjà séparés, entretenir les uns à l'égard des autres une haine qui remonte à l'époque de leur vie commune sous le toit paternel. Cette haine se manifeste surtout au moment du partage des biens de leur père dans des procès aussi interminables que douloureux.

Autre inconvénient. Par une déviation commune à toute institution humaine et à laquelle n'a pas échappé la polygamie, la nécessité d'avoir un héritier mâle pour célébrer le culte des ancêtres a cessé d'être le seul motif qui pousse un homme à prendre concubines ou femmes de second rang. La pluralité des femmes est devenue presque uniquement le fait de la passion et de la vanité. Leur nombre est souvent l'indice de la richesse et de la

puissance dans les milieux bourgeois. Certains de nos mandarins de l'ancien régime en arrivaient à posséder tout un harem de concubines, rien que par orgueil de les voir s'exhiber. Et comme l'homme est insatiable dans ses désirs, il est fréquent de voir des sexagénaires ou même des septuagénaires, pères déjà d'une vingtaine d'enfants, prendre leur neuvième ou dixième concubine. Cette dernière, souvent très jeune, de 18 à 20 ans, appartient la plupart du temps à une famille de paysans ou d'ouvriers que l'infortune a acculée à vendre leur enfant. Ces unions, outre qu'elles constituent la spéculation la plus honteuse sur la misère, donnent naissance souvent, en raison de l'âge trop avancé du père, à des enfants dégénérés. Ces pauvres victimes du régime polygamique, laissées de bonne heure, à la mort de leur père, à la seule charge de leur mère, généralement sans ressources, sont entretenues et élevées dans des conditions lamentables. Aussi certains de ces enfants meurent-ils prématurément — la pluralité des femmes est donc une cause éloignée de la mortalité infantile qui était considérable autrefois dans notre pays — ; ceux qui vivent, mal armés dans la lutte pour l'existence, arrivent avec peine à se faire une situation. Nous n'ignorons certes pas qu'il y a des familles où les enfants des concubines sont plus intelligents et réussissent plus brillamment dans la vie que les enfants de l'épouse. Mais ce ne sont là que des exceptions qui confirment la règle. Vue sous cet angle, la polygamie a donc une influence néfaste sur le développement de la race.

Mais le plus grave reproche que l'on puisse faire à cette institution, c'est d'être l'expression la plus caractéristique de l'asservissement de la femme à l'homme. Une femme, dans une famille polygamique, n'est pas, au fond, autrement considérée que comme un objet de plaisir pour le mari ou comme une machine à lui fabriquer des enfants. Quand elle aura cessé de plaire dans le premier cas, ou quand elle se serait montrée incapable de remplir sa fonction dans le deuxième, on la reléguera impitoyablement au second plan et une autre viendra prendre sa place dans les faveurs de son seigneur et maître. Dans son âme délicate, la femme souffre quelquefois horriblement. Mais elle doit se dominer. Car non seulement notre éducation traditionnelle exige qu'elle souffre en silence, mais la jalousie était dans notre ancien droit une des causes pour laquelle un mari pouvait répudier sa femme. Une femme annamite éprouve donc toujours une certaine crainte et une certaine pudeur à dévoiler son mal.

Donc, quand on tiendra compte des sentiments de la femme, la monogamie deviendra nécessairement la seule forme de mariage acceptable. La polygamie qui n'est que la conséquence de l'égoïsme masculin, doit être, au nom de la justice et de la raison, bannie de notre législation, comme elle a été bannie des législations de tous les pays civilisés modernes. Son maintien dans nos mœurs et surtout sa consécration légale par le nouveau Code dont l'article 79 ouvre, nous avons vu comment, la porte aux unions illégitimes du deuxième degré et leur

cortège d'enfants naturels, ne sont pas pour faire honneur ni à notre pays, ni à la France, sa tutrice.

Nous ne sommes pas, certes, à ignorer les inconvénients qui s'attachent au régime de la monogamie légale. A ce sujet, nous ne croyons pas mieux faire que de reproduire le tableau suivant que Schopenhauer a esquissé des sociétés monogames, tableau qui pour être sombre, n'en est pas moins la représentation fidèle de la réalité :

« Chez les peuples polygames, chaque femme trouve quelqu'un qui se charge d'elle, chez nous, au contraire, le nombre des femmes mariées est bien restreint et il y a un nombre infini de femmes qui restent sans protection, vieilles filles végétant tristement dans les classes élevées de la société, pauvres créatures soumises à de rudes et pénibles travaux dans les rangs inférieurs. Ou bien encore, elles deviennent de misérables prostituées traînant une vie honteuse et amenées par la force des choses à former une sorte de classe publique et reconnue dont le but social est de préserver des dangers de la séduction les heureuses femmes qui ont trouvé des maris ou qui en peuvent espérer. Dans la seule ville de Londres, il y a 80.000 filles publiques, vraies victimes de la monogamie, cruellement immolées sur l'autel du mariage. Toutes ces malheureuses sont la compensation inévitable de la dame européenne avec son arrogance et ses prétentions » (1).

Mais est-il dans la nature des choses de ce monde d'être parfaites ? La loi de la monogamie qui a été créée par les hommes, doit donc avoir ses mauvais comme ses

(1) Schopenhauer, *Essai sur les femmes*, traduction de J. Bourdeau.

bons côtés. D'ailleurs, les inconvénients que nous signale Schopenhauer ne sont pas inhérents à ce régime ; ils sont bien plutôt dus à ce qu'il n'a pas été scrupuleusement observé par les hommes. Mais, si l'humanité continue à avancer dans la même direction, qu'elle avait suivie jusqu'ici, nous sommes en droit d'affirmer que les causes auxquelles la monogamie, chez les sociétés les plus progressives, doit son origine, continueront à agir avec une force constamment croissante ; que, par conséquent, l'altruisme augmentant et le sentiment de l'amour devenant de plus en plus exclusif, les lois de la monogamie, non seulement ne changeront pas, mais seront suivies beaucoup plus strictement qu'elles ne le sont maintenant. Car « ce qui reste vrai, à travers toutes nos misères, à travers toutes les injustices commises ou subies, c'est qu'il faut faire un large crédit à la nature humaine » (1).

II. — CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Si la polygamie, basée sur l'inégalité des sexes, a pu se maintenir jusqu'ici dans nos mœurs, c'est parce qu'elle est servie par une éducation féminine traditionnellement toute orientée dans le sens de cette inégalité. A l'heure actuelle, en raison des idées nouvelles importées du dehors, cette éducation est ébranlée dans ses bases les plus profondes.

Nous assistons en effet, depuis une vingtaine d'années, à un commencement de mouvement d'émancipation

(1) Jean Jaurès, *Discours à la Jeunesse*.

de la femme anamite, réveillée de son sommeil millénaire par les appels de liberté et d'égalité de ses sœurs aînées d'Occident. Personne n'ignore que dans les pays d'Europe, depuis plus d'un demi-siècle, et surtout depuis la guerre, en raison de l'accroissement des débouchés nouveaux offerts à l'activité de la femme, de l'augmentation du nombre des femmes ouvrières et employées, la conception économique du mariage, s'est transformée. La femme est devenue, comme on l'a dit, un « agent de production » (1), une « unité économique indépendante » (2), coopérant par l'exercice séparé d'un métier ou d'une profession à l'augmentation des ressources du ménage. Son travail, jadis renfermé dans la famille est maintenant transporté au dehors. Ce sont là autant de faits qui ont contribué à modifier le rôle social de la femme et les rapports entre époux.

A cela s'ajoute l'influence de cette grande loi qui préside aux développements des sociétés civilisées d'Occident et qui tend, comme l'a bien montré Sumner Maine (3) à désagréger les anciens groupements, à adoucir leur despotisme sur les membres qui les composent, à affaiblir toutes les puissances familiales, la puissance maritale comme la puissance paternelle ; bref à sacrifier progressivement le groupe à l'individu. Si la femme réclame aujourd'hui la reconnaissance de son individualité juridique et sociale aux dépens de l'unité familiale,

(1) Guntzberger, *L'extension des droits de la femme mariée sur son suilaire*. Thèse, Paris 1896, pp. 16 et suivantes.

(2) Novicow, *L'affranchissement de la femme*, Paris 1903, p. 95.

(3) *Etudes sur l'histoire des institutions primitives*.

c'est là tout simplement, dit le sociologue anglais, « une des phases d'une évolution accomplie par d'autres classes, la substitution de l'être individuel comme unité sociale aux groupes collectifs d'individus ».

Sous la poussée de ces causes économiques et sociales la plupart des législations ont été amenées à modifier leur loi matrimoniale et à régler sur des bases nouvelles les rapports personnels et pécuniaires entre époux, toujours dans le sens d'une plus grande capacité, d'une extension de droits personnels et pécuniaires de la femme mariée.

A ce courant d'idées toutes nouvelles et fort attrayantes pour elle, la femme annamite ne saurait rester longtemps indifférente. Tardivement certes, mais bien résolument, elle est entrée dans le mouvement. Et entre des femmes qu'une génération à peine sépare, c'est-à-dire entre nos mères et nos sœurs, la distance parcourue est déjà grande.

Tout le monde sait que selon l'ancienne conception extrême-orientale, l'unité sociale est non pas l'individu, mais la famille, soumise comme autrefois à Rome, à l'autorité exclusive de son chef, le pater familias. Pareille conception, naturellement, ne donne à la femme qu'un rôle effacé. Jeune fille, elle doit obéissance à son père ; mariée, elle doit obéissance à son mari ; veuve, elle doit obéissance à son fils aîné, devenu à son tour chef de famille. Toute initiative était donc interdite à la femme comme une inconvenance. Son activité devait s'arrêter au seuil du foyer domestique. L'éducation des jeunes filles ne tendait qu'à en faire des femmes d'intérieur.

L'enseignement qu'on leur donnait était d'ordre purement moral. L'instruction proprement dite, visant au développement de la culture générale, était considérée comme chose inutile, voire nuisible à la femme. Le destin de toute femme étant d'être épouse et mère, les parents donnaient très tôt et même trop tôt, leurs filles en mariage. Ils concluaient l'union sans se soucier du consentement des intéressées. Bien mieux, à propos du mariage, c'est-à-dire à propos d'une question dont elle seule et non pas ses parents, supportera les conséquences heureuses ou néfastes, une jeune fille bien élevée doit se tenir absolument à l'écart. Vouloir y mettre son mot, c'est faire preuve d'une impudeur intolérable.

Heureusement, ces conceptions sévères du mariage et du rôle de la femme ont, à l'heure actuelle, perdu beaucoup de leur rigueur d'antan. Si les mariages d'amour sont encore relativement peu fréquents, les parents ont pris l'habitude de consulter leurs enfants et de ne pas passer outre à leur refus. D'autre part, l'activité de la femme annamite, tout comme en Occident, a franchi le seuil du foyer domestique. Elle participe de plus en plus à la vie sociale, domaine jadis réservé aux hommes.

Faire bénéficier les jeunes filles de l'instruction a été l'une des principales préoccupations du Gouvernement du Protectorat. Cette mesure a été accueillie avec enthousiasme par nos concitoyennes. Des écoles de jeunes filles, publiques et privées, créées partout, ont dû chaque année, faute de place, refuser des candidates. L'Université de Hanoï a largement ouvert ses portes au sexe

féminin. Personne ne s'étonne maintenant de voir dans les cours des lycées et collèges ou dans les couloirs de l'Université, spectacle qui aurait scandalisé nos grand-mères, des jeunes filles aux allures émancipées, marcher côte à côte avec leurs camarades du sexe masculin et discuter âprement avec eux d'un problème de géométrie ou d'une question de philosophie. Les places conquises par les femmes dans les concours et examens sont des plus honorables. Il y a déjà des institutrices, des pharmaciennes, des femmes professeurs, journalistes. Il y aura certainement, dans un avenir que nous souhaitons très proche, comme en Europe, des femmes médecins, avocats, ingénieurs.

Le moment n'est donc plus où l'on puisse encore parler de la subordination d'un sexe à l'autre. La femme devra être placée vis-à-vis de l'homme sur un pied de liberté et d'égalité absolue. « Son éducation sera la même que celle de l'homme, sauf dans les cas où la différence de sexes exigera une méthode particulière de développement ; elle pourra, dans des conditions d'existence vraiment conformes à la nature, développer toutes ses formes et toutes ses aptitudes physiques et morales ; elle sera libre de choisir, pour exercer son activité, le terrain qui plaira le plus à ses vœux, à ses inclinations, à ses dispositions » (1).

Quelle serait donc la forme du mariage qui répondrait à ces nouvelles conceptions, qui serait de nature à per-

(1) Auguste Bebel, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*. Trad. frs par H. Bavé, p. 322.

mettre aux époux de conserver leur égalité et leur liberté dans leurs rapports réciproques ? Ce ne sera certes pas la polygamie qui assujettit la femme à l'homme. Mais ce sera l'union monogamique au sens le plus rigoureux du mot, librement consentie et au besoin librement dissoute par simple consentement mutuel. Sur ce dernier point, le législateur français, dans le Code de 1931 et avant dans le décret du 3 octobre 1883 applicable aux sujets français de Cochinchine et des concessions de Hanoï, Haïphong, Tourane, par une inspiration heureuse, a transformé l'institution injuste de la répudiation en divorce par consentement mutuel. A cet égard, nous n'avons que des éloges à lui adresser. Mais au sujet des conditions de formation du mariage, le code de 1931 contient des dispositions que nous estimons regrettables. Il prescrit, en effet, que les enfants même majeurs, pour contracter mariage, doivent obtenir le consentement de leurs père et mère (art. 77) (1), ou de leurs aïeux paternels si les père et mère sont morts ou dans l'impossibilité de manifester leur volonté. A défaut de ce consentement, le mariage est annulable (art. 88, § 1^{er}) (2). Et comme la loi n'a pas fixé de limite d'âge à laquelle ce consentement n'est plus requis, un homme de 40 ans ou même de 50 ans par exemple, s'il a encore ses père et mère ou aïeux, ne peut pas se marier librement, selon

(1) Les enfants majeurs et mineurs ne peuvent en aucun cas contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère, en cas de dissentiment, etc... (art. 77, § I).

(2) Le mariage est annulable pour défaut de consentement des parents, ascendants paternels (art. 88, § I).

ses sentiments. Car s'il passe outre au refus de ses parents que l'âge trop avancé rend souvent capricieux et intransigeants, ils pourront demander l'annulation de son mariage. On ne saurait imaginer de disposition législative plus tyrannique. Certes, la piété filiale exige qu'un enfant, quel que soit son âge, n'agisse pas à l'encontre de la volonté de ses parents ou grands-parents. Mais une telle prescription ne serait à sa place que dans un livre de morale. Dans un code civil, elle est tout à fait déplacée.

Au terme de notre étude, qu'il nous soit permis de formuler un vœu. Que l'égalité absolue entre les sexes, le mariage monogamique dans toute sa rigueur, le libre consentement des époux (par conséquent la formalité du consentement des parents pour les époux majeurs est à supprimer) et le divorce par consentement mutuel soient les principes qui président à l'avenir aux destinées conjugales. Que les époux qui s'unissent sous l'égide de ces principes n'aient rien à envier à ce ménage heureux que nous a si bien dépeint Guyau et qui pour être idéal n'en est pas moins réalisable : « la femme s'appuie avec confiance sur le bras plus fort d'un mari dont la protection loin de l'humilier la remplit d'orgueil. Le mari, loin d'abuser de sa force, ne se réjouit de ses prérogatives naturelles ou légales que pour les mettre au service de sa compagne, pro amore, pro delictione, pro honore, conformément à cette formule si fréquemment employée dans les actes du moyen âge français. L'amour de l'homme pour la femme s'élève dans le mariage en passant par les nuances de la tendresse la plus délicate

jusqu'à devenir un véritable culte s'exprimant en respectueux hommage. C'est ainsi qu'ils traversent la vie dans le calme bonheur de la paix domestique et, quand est bien loin le temps de la radieuse jeunesse, qu'ils savent retrouver à travers les rides du visage, suivant l'expression du poète, le reflet immortel des premières amours » (1).

(1) Guyau, *Vers d'un philosophe*, p. 85.

VU : *Le Président de Thèse*,
Henri LEVY-ULLMANN.

VU : *Le Doyen*,
Edgard ALLIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLETY.

BIBLIOGRAPHIE

I. — OUVRAGES DE DROIT CHINOIS ET ANNAMITE

- BAURAC. — *La Cochinchine et ses habitants*. Saïgon, 1894.
- BELLARD (D^r Eugène). — *Mœurs et coutumes du Tonkin* (Communication faite à la Société de Géographie de Lille). Lille, L. Daniel, 1888.
- BENIGNE (le P.). — *Vingt ans en Annam*. Paris, 1884.
- BOUINAIS (A.) et PAULUS (A.). — *L'Indochine française contemporaine*. 2 vol., Paris, 1885.
- BOUCHET (A.). — *Essai sur les mœurs et les institutions du peuple annamite* (Extrait de la revue maritime et coloniale). Paris, 1869.
- BOYER. — *Le régime des successions en droit annamite*. Paris, 1920.
- BRIFFAUT (C.). — *Des biens propres de la femme mariée en droit annamite*. J. J. de l'Indochine, 1917, p. 542.
- *Le gendre anormal* (In tribune des Colonies et des Protectorats). Paris, 1914.
- *La loi civile selon le droit de Gia-Long*. Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1919.

- *Etude sur les biens cultuels familiaux en pays d'Annam*. Paris 1913.
- CASTONNET DES FOSSÉS (W.). — *L'Annam au Moyen âge*. Angers, Imprimerie Lachère et Dolbeau, 1889.
- DE LAMESSAN. — *La morale des philosophes chinois*. Paris, 1896.
- DELOUSTAL (R.). — *Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du code annamite*. Hanoï, 1903.
- *La justice dans l'ancien Annam* (Traduction et Commentaire du Code des Lê). Hanoï, 1903.
- D'ENJOY (P.). — *Etude pratique de la législation civile annamite*. Paris, 1894.
- DURWELL. — *La famille annamite et le culte des ancêtres*. Saïgon 1908.
- FARJENEL (P.). — *La morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient*. Paris, 1906.
- GENTILE (N. DE). — *Petit recueil de jurisprudence indochinoise en matière civile française, civile indigène et commerciale* (1915-1924). Hanoï, 1925.
- GRANET (M.). — *La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale*. Angers 1920.
- LASSERRE. — *Recueil de jurisprudence*. Saïgon, 1884.
- *Projet de Code civil à l'usage des Annamites*. Saïgon, 1884.
- LURO (E.). — *Le pays d'Annam*. Paris 1897.
- MIRABEN. — *Précis de droit annamite*. Paris, 1896.
- NER (M.). — *Centenaire de Fustel de Coulanges. La cité antique et l'Annam d'autrefois* (Conférence faite à la Société de Géographie). Hanoï, 1930.

PAULUS (A.). — *L'esclavage dans l'Indochine et en particulier au Cambodge et dans l'Annam*. (Extrait du Bulletin des Sciences économiques et sociales). Paris 1885.

PENANT (O.). — *Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniale et maritime*. Paris, 1910-1911-1912-1913-1914.

PROTECTORAT DU TONKIN. — *Recueil des avis du Comité consultatif de jurisprudence annamite sur les coutumes des Annamites du Tonkin en matière de droit de famille, de succession et de biens culturels*. Hanoï, 1930.

SCHREINER (Alf.). — *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française* (3 vol.). Saïgon, Claude et Cie, 1900-1902.

SILVESTRE (J.). — *L'Empire d'Annam et le peuple annamite*. Paris 1889.

— *Considérations sur l'étude du droit annamite* (In Recueil de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniale et maritime). Paris 1897-1900.

VILLARD (M.). — *Etude sur le droit civil annamite* (In Excursions et Renaissances, tome II). Paris, 1880.

II. — THÈSES DE DROIT CHINOIS ET ANNAMITE

BARRIÈRE. — *La femme mariée annamite*. Thèse Toulouse, 1920.

BOYER. — *Le régime des successions en droit annamite*. Thèse, Paris 1920.

- CURY (L.). — *La société annamite*. Thèse, Paris 1910.
- DANG-TRINH-KY. — *L'engagement des personnes en droit annamite*. Thèse, Paris 1933.
- GENTILE-DUQUESNE. — *Situation juridique de la femme annamite*. Thèse, Paris 1925.
- HO-DAC-DIEM. — *La puissance paternelle dans le droit annamite*. Thèse, Paris 1928.
- LE-VAN-HO. — *La mère de famille en droit annamite*. Thèse, Paris 1932.
- PHAN-VAN-TRUONG. — *Le droit pénal à travers la législation chinoise*. Thèse, Paris 1922.
- TCHANG-TING-TCHANG. — *Le mariage et la situation de la femme mariée en Chine*. Thèse, Paris 1930.
- TRAN-VAN-CHUONG. — *Essai sur l'esprit du droit sino-annamite*. Thèse, Paris 1922.
- TRAN-VAN-LIEU. — *Le Huong-hoa*. Thèse, Paris 1927.

III. — THÈSES DE DROIT FRANÇAIS ET ÉTRANGER

- BASSET. — *Du rôle de la femme mariée*. Thèse, Paris 1896.
- BENCHER. — *La notion actuelle du concubinage*. Thèse, Paris 1932.
- BINET. — *La femme dans le ménage*. Thèse, Nancy 1904.
- DELOISON. — *De la capacité de la femme mariée anglaise*. Thèse, Paris 1921.
- FESSARD. — *Capacité de la femme en droit allemand et en droit anglais*. Thèse, Paris 1916.
- KI-TCHENG. — *La femme et la Société des Nations*. Thèse, Paris 1928.

LYON-CAEN (Léon). — *La femme mariée allemande*. Thèse, Paris 1903.

MILLIOT. — *La femme musulmane*. Thèse, Paris 1910.

IV. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

AFTALION (A.). — *La femme mariée*. Paris 1899.

BEBEL. — *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*. Paris 1891.

BRIDEL. — *Les droits des femmes et le mariage. Questions féministes*. Paris 1893.

GIDE (Paul). — *Etude sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne*.

— *De la condition de l'enfant naturel et de la concubine dans la législation romaine*. Paris 1885.

LABOULAYE. — *Recherches sur la condition civile et politique des femmes*. Paris 1843.

LEGRAND (L.). — *Le mariage et les mœurs en France*.

LETOURNEAU (Ch.). — *L'évolution du mariage et de la famille*. Paris 1888.

— *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations*. Paris 1903.

MAUNIER (R.). — *Introduction à la Sociologie*. Paris 1929.

— *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine*. Paris 1930.

MAUNIER (R.) et GIFFARD (A.). — *Sociologie et droit romain (Conférences)*. Paris 1930.

SOLUS (H.). — *Traité de la condition des indigènes en droit privé. Colonies et pays de protectorat*. Paris 1927.

- STAREKE. — *La famille primitive*. Paris 1891.
- STUART MILL. — *L'assujettissement de la femme*. Edition Gazelles, Paris 1876.
- TEULON (G.). — *Les origines du mariage et de la famille*.
- TURGEON (Ch.). — *Le féminisme français*. Paris 1902.

V. — CODES CONSULTÉS

- Code des Lê* (édition 1777), traduit par DELOUSTAL (R.). Hanoï, Impr. d'Extrême-Orient, 1917.
- Code Annamite* (Code Gia-Long), traduit par PHILASTRE (P. L. F.). 2 vol., Paris 1876.
- TA-TSING-LEU-LEE. — *Les lois fondamentales du Code pénal de la Chine*, traduit par Sir G. STAMTON, mis en français avec des notes par F. RENOARD DE SAINTE-CROIX. Paris 1812.
- Code pénal à l'usage des Annamites* (Décret du 15 mars 1880).
- Précis de droit civil annamite* (Décret du 3 octobre 1883).
- Code civil annamite* (Décret du 24 octobre 1912).
- Code pénal annamite* (Décret du 31 décembre 1912).
- Code pénal du Tonkin* (Décret du 15 mars 1922).
- Code civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin*. Hanoï, Impr. d'Extrême-Orient, 1931.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I. — Législation applicable au Tonkin aux protégés français avant la promulgation du nouveau Code civil de 1931. Différence d'attitude au sujet de la polygamie entre la nouvelle législation et les anciens codes annamites.

II. — Les sources de documentation : Le Code des Lê. Le Code Gia-Long. Recueil des avis du Comité consultatif de jurisprudence sur les coutumes des Annamites au Tonkin, en matière de droit de famille, de succession et de biens culturels. Ouvrages généraux sur la coutume et les mœurs des Annamites.

CHAPITRE PRELIMINAIRE

GÉNÉRALITÉS SUR LA POLYGAMIE. — CAUSES QUI L'ONT
ENGENDRÉE DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES. — SA DISPA-
RITION PROGRESSIVE DES PAYS MODERNES..... 13

1° La polygamie fut un usage commun à tous les peuples dans les temps primitifs : d'abord unions sans freins ni règles — ensuite ménages polygamiques réglemen-

tés — ; 2° Des causes qui ont poussé l'homme à vouloir posséder plusieurs femmes : causes d'ordre instinctif et psychologique ; 3° Causes d'ordre social et économique ; 4° Règne actuel de la monogamie légale et persistance dans les sociétés civilisées modernes de la polygamie sous forme d'unions illégitimes et d'adultères.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE ET CAUSES DE LA POLYGAMIE PARTICULIERS A LA SOCIÉTÉ ANNAMITE	21
--	----

1° La loi annamite interdit la bigamie. La polygamie n'est donc qu'une addition au mariage monogamique légal, un moyen de le perfectionner ; 2° But du mariage annamite : perpétuation du culte des ancêtres. La nécessité d'avoir un héritier mâle, propre à célébrer le culte, dans le cas où l'épouse n'a pas de fils, est le motif pour lequel on épouse une femme de 2^e rang ; 3° Double origine des servantes-concubines : ce sont primitivement ou bien des filles de coupables condamnées à être esclaves, ou bien des femmes ayant appartenu au sérail royal, les unes et les autres distribuées par l'Etat aux mandarins à titre de concubines.

CHAPITRE II

FORMALITÉS DES MARIAGES DE 1 ^{er} ET 2 ^e RANG ET UNION DE FAIT AVEC LES CONCUBINES.....	26
---	----

SECTION I. — *Mariage de premier rang*

1° Le mariage annamite dérive du mariage chinois antique dont les cérémonies sont réglées d'après les

prescriptions contenues dans le Le Ki ; 2° Cérémonies qui sont dans la pratique actuelle au Tonkin ; 3° Cérémonies prescrites par une décision de la période de Hông Duc ; 4° La preuve du mariage réside moins dans l'accomplissement des cérémonies que dans le versement du droit de cheo.

SECTION II. — *Mariage de deuxième rang et union de fait avec les concubines*

A. — *Mariage de deuxième rang.* — 1° Le mariage de deuxième rang est une institution purement coutumière ; 2° Accompli dans la plus stricte intimité et sous la direction exclusive de l'épouse.

B. — *Union de fait avec les concubines.* — La concubine est achetée. Son union est établie par les mêmes éléments de fait qui servent en droit français à prouver le concubinage.

CHAPITRE III

SITUATION RESPECTIVE DES DIVERSES FEMMES QUANT A LEUR	
PERSONNE	52

1° Hiérarchie établie par la loi entre l'épouse et les femmes de second rang ; 2° Situation respective de l'épouse, des femmes de second rang et des concubines dans la famille, du vivant et après la mort du mari ; 3° Du nombre des femmes de second rang et des concubines ; 4° Des relations conjugales dans un ménage polygame.

CHAPITRE IV

SITUATION RESPECTIVE DES DIVERSES FEMMES QUANT A LEURS BIENS	62
--	----

SECTION I. — *Situation de l'épouse*

A. — *Du vivant du mari.* — 1° Ancienne doctrine chinoise : le mari, maître absolu de tous les biens de sa femme quelle que soit leur origine ; 2° Devant le silence du Code Gia-Long, la jurisprudence française a commencé par suivre cette doctrine, arrêts ; 3° Dispositions du Code des Lê relatives aux biens propres de la femme et à la communauté conjugale ; 4° Changement de direction de la jurisprudence qui se décide à suivre le Code des Lê en admettant le principe des biens propres de la femme mariée, arrêts ; 5° Mais, pendant le mariage, tous les biens de la femme sont soumis à l'administration du mari.

B. — *Après la mort du mari.* — 6° L'usufruit légal de la veuve ; 7° Droits de la veuve usufruitière ; 8° Obligations de la veuve usufruitière.

SECTION II. — *Situation des femmes de deuxième rang et des concubines*

A. — *Du vivant du mari.* — 1° Les femmes de 2° rang et les concubines ont un patrimoine propre et une capacité absolue ; 2° Mais ces droits sont souvent fictifs.

B. — *Après la mort du mari.* — 3° N'ont droit qu'au logement et aux aliments.

CHAPITRE V

SITUATION DES ENFANTS DES DIVERSES FEMMES.....	78
--	----

1° La loi n'établit aucune différence entre les enfants de l'épouse et ceux des femmes de second rang et des concubines ; 2° Le principe du partage égal comporte une double dérogation concernant la dévolution des biens du Hong-Hoa et la transmission des titres héréditaires.

CHAPITRE VI

UN CAS PARTICULIER DE LA PLURALITÉ DES FEMMES. — LA POLYGAMIE SORORALE	82
---	----

1° L'union en secondes noces d'un veuf et de la sœur de son épouse défunte ; 2° Cette union serait dérivée d'un ancien usage en honneur en Chine à l'époque féodale qui permettait de s'unir par un seul et même mariage avec deux sœurs ; 3° L'usage pratiqué en Annam, consistant à prendre la sœur cadette de son épouse comme femme de second rang ; 4° Explication de la polygamie sororale par le mariage de groupe dans lequel un groupe de frères épouse un groupe de sœurs et possède les femmes en commun ; 5° Certains traits de mœurs actuelles témoignent de l'existence de ce lien d'ordre matrimonial qui a existé entre beaux-frères et belles-sœurs.

CHAPITRE VII

LE NOUVEAU CODE CIVIL.....	91
----------------------------	----

1° Esprit général du Code : respect des traditions et des coutumes annamites ; 2° Il reconnaît deux sortes

de mariages légitimes : les mariages au premier degré et les mariages au deuxième degré ; les mêmes formalités sont prescrites pour ces deux sortes de mariages ; 3° Conditions requises pour contracter mariage ; Droits et obligations respectifs de l'épouse et des femmes de second rang ; 5° Leur situation respective quant aux biens du vivant du mari ; 6° Après le décès du mari ; 7° Situation des enfants ; 8° Critique.

CONCLUSION

I. — Les avantages et les inconvénients respectifs de la polygamie et de la monogamie. Cette dernière doit néanmoins être la seule forme de mariage reconnue.

II. — Coup d'œil sur l'évolution actuelle de la femme annamite et conclusions générales.

IMPRIMERIE A. OLIVIER (M. CARON, DIRECTEUR)

34, RUE DEMOLOMBE, CAEN.



